

# NVMMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE  
HISTORY OF RELIGIONS

*ISSUED BY THE*

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE  
HISTORY OF RELIGIONS

**VOLUME XI**



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1964

## CONTENTS

### *Articles :*

TH. P. VAN BAAREN, Theoretical speculations on sacrifice . . . . .	I
J. ZANDEE, Gnostic ideas on the fall and salvation . . . . .	13
C. J. BLEEKER, The pattern of the Ancient Egyptian Culture . . . . .	75
In Memoriam Louis Massignon, by JACOBUS WAARDENBURG . . . . .	83
J.-F. SPROCKHOFF, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume . . . . .	85
E. G. PARRINDER, Śrī Aurobindo on Incarnation and the Love of God . . . . .	147
In Memoriam Helmuth von Glasenapp . . . . .	161
H. LUDIN JANSEN, Die Mystik Plotins . . . . .	165
JEAN RUDHART, Sur la possibilité de comprendre une religion antique . . . . .	189
IVAR PAULSON, Seelenvorstellungen und Totenglaube der permi- schen und wolga-finnischen Völker . . . . .	212
<i>Publications received</i> . . . . .	163

NVMEN

*Copyright 1964 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

# THEORETICAL SPECULATIONS ON SACRIFICE <sup>1)</sup>

BY

TH. P. VAN BAAREN

Groningen

The worker in the field of comparative religion is often handicapped through having to use a terminology which is not, or is no longer up to reasonable standards of serviceableness and exactitude, while he is yet forced to make use of it for lack of a better. The terms used with regard to sacrifice are unsatisfactory and confusing. This becomes the more noticeable when one realises what an extremely important element is constituted by sacrifice in nearly all religions. Benjamin Constant is even of opinion that "*l'idée du sacrifice est inséparable de toute religion*" <sup>2)</sup>. The difficulties commence with the definition of the concept of sacrifice. I have been unable to find a generally accepted definition of the phenomenon of sacrifice in general which could be considered satisfactory. It proves equally difficult to find a satisfactory system whereby all forms of sacrifice may be assigned a suitable place, though it is very easy to make a long list of many kinds of sacrifice.

Sacrifice is a complex phenomenon and seems to me to have four root forms.

1. Sacrifice as a gift which should be followed by a return gift. It belongs entirely to the sphere of reciprocity. Here sacrifice is not renouncing, it does not weaken one's own position, because gift and return gift are directly and essentially bound together. Much has been written about the significance of giving, giving in return and receiving.

---

1) These speculations form the frame work of a study on sacrifice which is intended for publication in book form together with the material on which these speculations are based. This article is mainly concerned with this theoretical frame and all references to existing theories have, for reasons of space, been cut down as far as possible. The same goes for the material on which my own speculations are based.

2) Quoted in G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 2. Aufl., 1956, p. 394.

It is from the basic idea that giving establishes community that reciprocity originates. This reciprocity only fails when the balance between the two parties quite breaks down, for instance a rich and powerful king over against a poor and weak subject. Sacrifice in this sense is the projection of a sociological reality. When the distance between god and man becomes too great, the idea of reciprocity can come to be dropped here also, or at any rate can sink into the background. The gift is then no longer a matter of establishing a community, but of homage or tribute. The *do-ut-des* sacrifice in its commercialised form is a symptom of degeneration in religion.

2. Sacrifice as parting with something of one's own for the benefit of another, without any direct, essential correlation between renouncing one's own rights and acquiring some new right. The difference with the first type is clear. To exaggerate, one might compare it to the difference between paying sixpence for a bar of chocolate and putting sixpence into the collection box. In this root form of sacrifice a man consciously parts with something of value in the conviction that renouncement in itself has a positive function. Of course, a recompense may be expected by a roundabout way, though in principle that makes this sacrifice lose its special character, unless that which is expected in return remains altogether a matter of grace. Grace may be given or not, one may ask for it, for instance through sacrifice, but it cannot be compelled, not even by the greatest sacrifice. In this second form the stress does not fall upon the gift and the accompanying good will towards communion which makes a return gift a matter of course, but upon the ascetic moment of renouncing.

3. Sacrifice as the repetition of a primordial event. In certain religious systems there are sacrifices based on fundamental events in the beginning of time, which have to be repeated. In short, creation is periodically repeated and renewed in the ritual. One of the types of ritual meal is related to this root form.

4. Sacrifice as a form of symbolic sanctification of the world. In this form the sacrifice is often termed sacrament. The fourth root form is in a way related to the second and third. Here too it is not giving that is important, but renouncing. Only here this renunciation has a mainly symbolic significance, and it is also a different kind of renouncing: the aim is not ascetism but sanctification of life and of the world. Often this sacrifice is derived from and based on some

fundamental event in primordial times which is periodically repeated and renewed in the ritual. Thus there are links with the third type of sacrifice. A second type of ritual meal is connected with this root form.

Analysis of the sacrificial act.

If we analyse the sacrificial act in its most complete form we can distinguish six different elements, though all six are not equally important, and one or more may be lacking or may coincide. These six elements are :

1. the active person, the sacrificer ;
2. the material of the sacrifice, the offering ;
3. place and time of the sacrifice ;
4. the manner of sacrificing, the sacrificial method ;
5. the recipient of the sacrifice ;
6. the motive and the intention of the sacrifice.

1. The sacrificer. In the first place the question arises : who makes sacrifices? The obvious answer is : man. But the obvious is not always enough and we also find divine beings described as bringing sacrifices. We find the conception that man sacrifices in imitation of a divine model inaugurated by the gods themselves. Also it is too vague to name man in general as the sacrificer, for it is certainly not so that everyone is always and everywhere entitled to make sacrifices. The authority to do so is usually restricted to certain persons or groups, particular requirements and qualifications being demanded. After Luther, and especially Calvin and Zwingli, had reduced the abundant ritual of the medieval church to a minimum, and once the reformers had seriously admitted the concept of the general priesthood of all believers in Christ, protestantism could no longer accept sacrifice as the prerogative of certain functionaries. The sacrifice of Christ was regarded as unique and all-sufficing, so that the idea of repeating it in the cult became unnecessary. This altered conception in respect of the Eucharist made an end of ritual sacrifice, at any rate in Calvinist protestantism, and it was replaced by the general idea of sacrifices in the ethical sense which may and must be made by every adherent to the faith. Sacrifice was removed from the liturgy to ethics.

This course of events, regarded more or less as a matter of course

by the protestants, is by no means the rule, however, in the history of religions. In fact, the opposite is more likely to hold good. It is true that in nearly all religions we find the concept of personal sacrifices apart from the official ritual, but all the same these are in a way exceptions. The 'Sitz-im-Leben' of sacrifice is the cult. Even a superficial comparison with Roman-Catholicism clearly shows how different conditions are there. Certainly the idea of personal sacrifices on an ethical basis to be made by everyone individually is very important in Roman Catholicism also. But the central place is given to the sacrifice celebrated in the cult, to the mass, which in the terms of classic Roman Catholic theology is a bloodless repetition of the bloody sacrifice of Golgotha.

Disregarding for the moment those personal sacrifices made apart from the cult, important though they are, we find that the sacrifices in the cult, forming the most important part of sacrifice as whole, are not made by everyone, but by an appointed representative on behalf of a community. In many cases this may go so far that sacrificing by other, unauthorised persons is expressly forbidden and may be severely punished. This is clearly illustrated in the revolt of Korah, Dathan and Abiram as related in Numbers, ch. 16. Without going into the complicated background of this story, the main point is obviously that they aspired to the priesthood and that while unlawfully carrying out an act reserved to the true priest, the offering of incense, they were swallowed up by the earth as punishment. The sacrificer need not always actually be a religious functionary; it may be sufficient for him to be a representative of the community or of authority in general. Thus the head of the household represents the family when he sacrifices, and the king sacrifices in the name of and on behalf of the whole nation. With other peoples the old men represent the tribe as a whole. Next to or instead of the persons exercising general authority, however, there may be persons specially charged with the maintenance of religious conceptions and customs and the exercise of religious duties. The priest then appears in various forms and the sacrifice is entrusted to him. The principle of representation remains the same in all cases.

Especially in cattle-keeping tribes with patriarchal organisation the pater familias long remained the person to carry out sacrifices. Only at a late date does a separate caste of priests develop among these



peoples. The head of the household as sacrificer is a familiar figure in the Old Testament, particularly in the stories of the patriarchs, but in many other religions he is also well-known. In a society with a matriarchal organisation (I use on purpose this vague expression) it will obviously be the oldest woman of the family to act as priestess; in some parts of West Africa, for instance, this is the case. In Australia the leading role in all sacrificial acts is filled by the old men as bearers of tradition and authority. Duties connected with the cult and social privileges may be very closely interlinked. Middleton has made a study of the Lugbara in East Africa, which clearly shows us how the right to sacrifice is related to social status <sup>3</sup>).

An important part as the person active in sacrificing is played by the king, particularly in those cultures where he not only has temporal authority but also, or primarily, fulfils a religious function. The fact that the king is the first person called upon to sacrifice may stem from two roots. It may be that the most important gods of the state were originally family gods of the rulers. Then the king is simply continuing the task of the pater familias, only now on behalf of a larger community. The other root lies in the concept of sacred kingship, when the royal office itself is held sacred and the king set apart from ordinary people is the natural intercessor with the other world. These two concepts are not exclusive and may very well go together. Thus in Egypt the divinity of the pharao was explained by his descent from the sun god Re. The pharao stands for Horus, the son of Re. The idea of the god as family ancestor and the idea of sacred kingship are combined here. Although in ancient Egypt the cult was actually controlled by a numerous and powerful priesthood, yet officially all sacrifices were regarded as made by the pharao. Naturally priests acted as his substitutes in the daily sacrifices in the many temples all over the country, but in principle the sacrifices were all royal offerings, and we have evidence that the king, although he could not be present in person, was at least present in effigy.

Where temporal and religious authority have separated, we can find the priest as a religious functionary by the side of temporal authorities. As a rule not everyone can become a priest. There may be many

---

3) J. Middleton, *Lugbara Religion, Ritual and authority among an East African people*, 1960.

requirements of different kinds to be satisfied by a candidate for the priesthood. For instance this dignity may be reserved for members of a particular tribe or family. Such a situation occurred in Israel and Greece. Repeatedly, too, we find the requirement that the priest must be physically entirely whole and without blemish. Here too the Old Testament offers an example. In Greece one of the demands was that the candidate for the priesthood must be *amphithales*, i.e. that both his parents must be living. Usually the priest has to follow some training which may be long and severe. There is always some form of consecration he must undergo. Besides the religious duties to be carried out, many other kinds of work may be incumbent upon the priest. We know that in the Ancient East the priests were, generally speaking, the intellectuals, and the appointments of senior officials, notaries, physicians, astronomers etc. were as a rule held by priests. It is clear that in societies where a priest functions he is the obvious person to carry out sacrifices. He does so in his quality as intermediary between this world and the powers of the other side. His function as sacrificer can sometimes give him very great power, as it did in ancient India for instance. The brahmans, says James "held the secret of the universe in their grasp... the sacrificial rites and their officiants became the real source of potency. The efficacy lay in the things done by the priests. The gods were merely names and symbols for certain powers and principles liberated and made efficacious by the ritual duty performed" <sup>4</sup>).

We do not only find men officiating in sacrifice, but also gods. Examples of this are mainly found in India, where the speculations regarding sacrifice were so thoroughly and extensively worked out as probably nowhere else in the world, and laid down in a complicated system which we know mainly from the Brāhmaṇa texts. Oldenberg writes: "Sacrifice is far more than a simple act on the part of man whereby he pays honour to the gods. The gods themselves, too, practise this sacred function of life which upholds the order of the universe and keeps the individual self in harmony with it" <sup>5</sup>). James quotes the Taṭtiryīya Brāhmaṇa: "By sacrifice the gods obtained

---

4) E. O. James, *The nature and function of priesthood, a comparative and anthropological study*, 1955, p. 153.

5) H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, 1919, p. 150.

heaven" 6). The idea itself of gods making sacrifice, however, is older than the Brāhmanas and already found in the Rigveda: "With offerings the gods offered up sacrifice" 7). To understand this idea we must realise that in the phenomenological sense (the word phenomenology is used here without reference to the philosophical ideas of Husserl) all religion is based upon revelation, and that the gods make known their will not only in words but also in actions which are regarded as sacred examples to be imitated by man. According to this way of regarding the matter, man does not himself invent anything new, but copies what the gods have shown him to do. As expressed in one of the Brāhmanas: "The sacrificer is the god Prajapati at his own sacrifice" 8). In the Persian world of thought, which is related to the Indian, we also meet with gods who make sacrifice. Thus texts relate how the Iranian primordial god Zurvan sacrificed for a thousand years in order to obtain a son 9).

2. That which is sacrificed. Inquiring what the offering consists of, we find the answers so manyfold they cannot well be summarised. For that matter, a complete list of the various kinds of offerings would have very little value in itself, and would add little or nothing to our understanding of sacrifice as a religious phenomenon. If we were to classify the offerings according to the material of the sacrifice, for instance, the system would prove most unsatisfactory, for we should be obliged to group altogether heterogeneous phenomena under the same head. The sacrifice of human beings, for instance, may take place in very different types of sacrifice, but there is no phenomenological unit 'human sacrifice'. The same applies to the sacrifice of animals or foodstuffs. The incense-offering is perhaps the only type of sacrifice that we may justly call after the material of the offering, without making an unorganic conglomerate of different phenomena. If we look about in the history of religions, we find there are very few things that have not, at some time or in some place, served as offering.

Offerings may be material, they may be replaced by pictures or

---

6) E. O. James, *Origins of sacrifice, a study in comparative religion*, 1933, p. 275.

7) Oldenberg, *ibid.*

8) James, *Origins*, p. 277.

9) R. C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, 1955, p. 60.

models, as, for instance, in the Egyptian offerings to the dead, or even by spoken formulas. A special type of sacrifice are the votive offerings dedicated to a god and preserved in the temple or church. Offerings may also be entirely of a spiritual nature. An Egyptian wisdom text, the instruction for Merikare, dating from before  $\pm$  1450, states: "The virtue of the upright man is more acceptable to god than the ox of him who acts unjustly" <sup>10</sup>). One conception must be mentioned specially, although it will not be treated in this short article, because it is of paramount importance: a god himself may be sacrificed.

3. Place and time of the sacrifice. For our analysis place and time of the sacrifice are not the most important points either, though they may certainly not be disregarded. Yet place and time of the sacrifice are so closely interwoven with the cult as a whole, and even with the whole sum of religious conceptions of a community, that if one detaches them from their organic place in the whole structure it is usually no longer possible to demonstrate their significance. Really of course this would apply to all elements of the sacrifice, but not all are equally affected.

Sacrifices which have not been incorporated into the cult can usually be brought anywhere and at any time. Their place and time are determined by the situation of the sacrificer. These sacrifices are not ordered according to a fixed calendar, but are made according to the pressure or invitation of circumstances. The sacrifice that has been made part of the cult, however, may also to a certain extent be determined by the occasion. In times of danger and distress special sacrifices are offered in an attempt to avert disaster, and in the same way we see thank-offerings when the deity has vouchsafed delivery. Though the cult may be affected, then, by special occasions, their effect is certainly not marked. Such things remain exceptional and are felt to be so. The regular cultic sacrifice, made in the appointed place at fixed times, is the main theme. It is significant that the earliest calendars we know are on the whole of a cultic nature.

As a whole the place of sacrifice coincides with or forms part of a holy place in a general sense. Thus sacrifices to ancestors are usually offered on or by their graves, and on or by the hearth is the place

---

<sup>10</sup>) *Altägyptische Lebensweisheit*, eingeleitet und übertragen von Fr. W. Freiherr von Bissing, 1955, p. 56.

for offerings to the gods and spirits <sup>11</sup>). In the case of holy places of greater extent, such as temples, a special place or places are usually reserved for sacrificing; such a place is often given the name of altar. In the Roman Catholic and the Greek Orthodox Church the altar has retained its meaning as a place of sacrifice. From Protestant churches it has often disappeared entirely.

The time when sacrifices are offered in the cult depends upon the calendar of religious festivals, and this cannot be detached from the whole ensemble of religious conceptions. The dates of sacrifice may be connected with the seasonal phases of nature, but they may also be based upon historical events. In the history of Israel we can see how festivals originally related to the rhythm of the natural year are afterwards interpreted as historical festivals of commemoration. From a spring festival, the Passover becomes a commemoration of the Exodus from Egypt, and the feast of Tabernacles is brought into connection with the huts in which the Israelites lived in the desert (Lev. 23, 42-43). Particularly the second example shows how a laboured historical occasion is adduced for a festival which belongs typically to the natural cycle of the year.

4. The method of sacrifice. The way in which the sacrifice is made is in part determined by the material to be offered up. Thus living creatures are usually ritually slaughtered. But there are exceptions, although some scholars deny this. The killing of the victim is in many cases an essential part of the act of sacrifice, which would lose its meaning without it. In other cases it is indeed little more than a technical requirement which makes no difference to the meaning of the sacrifice. Food intended for the gods, for the spirits or for deified ancestors, is usually placed on or by an altar, if altars are in use, or set down on some other sacred spot such as a grave or the hearth.

The nature of the recipient of the sacrifice is also a factor in determining the method of offering. If the gods are thought of as residing in heaven, then a burnt-offering is the obvious way of reaching them, or at least the gifts are laid upon some high place whether natural or artificial, or hung up in a tree or on a post. In the Old Testament it is said of the burnt-offering that it rises up to JHVH as a pleasant odour and its importance is evident in Gen. 8, 21: "The Lord smelled

---

11) See for instance: N. G. Munro, *Ainu creed and cult*, 1962.

a sweet savour; and the Lord said in his heart, I will not again curse the ground any more for man's sake; for the imagination of man's heart is evil from his youth; neither will I again smite any more every thing living as I have done".

For the gods of the nether regions the blood of the victims may flow into a trench. The author of the *Odyssey*, rather illogically, transports this method to the underworld itself when Odysseus makes a blood-sacrifice to the ghosts in Hades (*Od.* XI, 23). The Greeks had different words for sacrificing to the Olympic gods of heaven, and to the chthonic powers. To the gods who reside in water offerings may be presented by throwing them into a spring, a stream, the sea etc. The antiquity of this custom can be seen from the reindeer sacrifice of Stellmoor, a village in the northwest of Germany, where in mesolithic times the sacrificial victims were thrown into a lake<sup>12</sup>). In late classical times Isis became the goddess of the sea and of shipping, and every spring an offering was made to her when the favourable season for shipping commenced throughout the Roman Empire, by letting a miniature boat laden with sacrificial gifts float out to sea<sup>13</sup>). In the same way Westindian Negroes make a sacrifice to the sea god Agwe by putting out to the spot where the god's palace lies at the bottom of the sea and sinking a little ship loaded with offerings there<sup>14</sup>).

A third factor of significance in determining the way in which the sacrifice is made is the intention of the offering. For instance, it is obvious that an offering intended for a deity alone will be very differently presented from a sacrificial meal which the god is held to share with his worshippers. In the latter kind of offering a burnt sacrifice, for instance, would be quite inappropriate. In Egypt we find the sacrifice of an antelope in which the animal is beheaded to use the head as a prow ornament for the sacred boat of Sokaris<sup>15</sup>).

5. The recipient of the sacrifice. Sacrifices may be made to beings who can be the object of religious veneration. They will not, then, be made to human beings unless these first have been deified in some

---

12) A. Rust, *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meyendorf*, 1937; A. Rust, *Die alt- und mittelsteinzeitliche Funde von Stellmoor*, 1943. There may be reasons for doubting the sacrificial character of these finds which I hope to discuss in my book.

13) Apuleius, *Metamorphoses* XI, 16.

14) Maya Deren, *Divine Horsemen, the living gods of Haiti*, 1953, p. 119 s.s.

15) Ph. Derchain, *Rites égyptiens* I, *Le sacrifice de l'oryx*, 1962, p. 9, 11, 17 s.

way. One may speak of making sacrifices for other people, not to them, but from the point of view of comparative religion the term sacrifice is only a metaphor here, even though the two concepts may stem from the same psychological roots. This distinction is not a value judgement, but is only meant to make the terminology less ambiguous.

Difficulties may arise in situations in which it is not clear which god may lay claim to the sacrifice. Instances of this difficulty we find in Rome. The Roman solution was to bring the sacrifice to a being which they indicated with a new name which made clear whom the offering was meant for, like Aius Locutius or Rediculus. There is no reason to connect this Roman usage with either the theories of Usener, or with theories of an original dynamism in Roman religion, a theory which is hardly any better. Gods like these are not primitive survivals in Roman religion, but rather sophisticated products of Roman juridical and theological ingenuity.

6. The motivation and intention of the sacrifice. To the question why man sacrifices, phenomenology can, strictly speaking, give only one answer: man sacrifices because this has been ordained by the powers he venerates. Sacrifice rests upon a divine institution, and often man sacrifices according to a mythical example. In Exodus the precepts relating to the cult and to sacrifice are introduced by the same 'thou shalt' as the commandments of a moral nature. In many religions certain sacrifices are carried back to a mythical precedent: In such or such circumstances a god or ancestor made such and such a sacrifice, and since then men do the same in like circumstances. One can also formulate the question a little differently, though, and ask to what purpose, with what intention man sacrifices. It seems to me that the answers to that question may be assembled in three main categories. Man sacrifices:

1. to make contact with the deity, to establish or maintain communion with the other world;
2. to keep the cosmic action of nature going upon its regular course, to support cosmic order;
3. to obtain something from the deity, either in a positive or a negative sense; whether objects of a material kind such as food or children, or something of a spiritual nature such as peace of mind, forgiveness of trespasses committed, deliverance from guilt etc.

These three purposes are not mutually exclusive. A particular type

of sacrifice may include two of them, or even unite all three. Thus an expiatory sacrifice may have a threefold purpose: to re-establish the communion broken up by the transgression, to restore the natural balance of nature and life imperilled by it, and to obtain remission of sin. The sacred repast in which the deity is present as host or guest is in the first place concerned with communion. In various cultures we find the conception that the making of the prescribed sacrifices according to the traditional rites is necessary to maintain the world order. The regular course of the cosmos would fall into confusion, or come to a standstill if the sacrifices were not made. In this type of sacrifices it is often the god himself who constitutes the sacrificial matter. There is no valid reason for, and many against, speaking of sacrifices without a god, when meaning this type of ritual, as is often done. Jensen has introduced the term 'Tötungsritual' for these sacrifices. This term can be accepted, although I personally prefer to speak of the sacrifice of the god.

There are sacrifices for which a return service is expected from the god which no longer follows directly and entirely from the communion established by the sacrifice. The idea of community with its natural and spontaneous exchange has been replaced by the desire to obtain something by means of giving something. The exchange of gifts establishing a relation has been replaced here by the idea of performance and recompense, finally even of purchase-money and merchandise. It is, of course, hazardous to project these phenomenological differences back into history and to speak of a development in a historical sense, although I think that in this case the sociological evidence justifies us in considering the *do-ut-des* principle in sacrifice as, probably, a later development.



# GNOSTIC IDEAS ON THE FALL AND SALVATION

BY

J. ZANDEE  
Utrecht

## CONTENTS

	Page
I. INTRODUCTION . . . . .	13
II. THE GNOSTIC SYSTEM . . . . .	16
III. DEFICIENCY . . . . .	21
1. The Transcendent God . . . . .	21
2. The Extra-Temporal Fall . . . . .	23
3. The Creation of the World . . . . .	27
4. The Fall of Adam . . . . .	31
5. The Defects of the Creature . . . . .	34
a. Ignorance, <i>ἄγνοια</i> . . . . .	35
b. Deficiency, <i>ὕστέρημα, ὕστα</i> . . . . .	37
c. Sickness, <i>ἀσθενεῖν, ὥστε</i> . . . . .	39
d. Sleep, <i>ύπνοῦν, ἐνκοτεκ</i> . . . . .	40
e. Passion, <i>πάθος</i> . . . . .	40
IV. SALVATION . . . . .	41
1. The Pneumatic Seed, <i>τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν</i> . . . . .	41
2. Pre-Existent Man . . . . .	43
3. Election . . . . .	45
4. The Threefold Order . . . . .	47
5. The Saviour . . . . .	52
6. Salvation . . . . .	56
a. Revelation, <i>φανεροῦν, ὡδήγη ebol</i> . . . . .	56
b. Knowledge, <i>γινῶσις</i> . . . . .	57
c. Formation, <i>μόρφωσις</i> . . . . .	59
d. Completion, <i>τελεῖν, δῆλο ebol</i> . . . . .	59
e. Salvation and Redemption ( <i>σωτηρία, ἀπολύτρωσις</i> ) . . . . .	62
7. Incarnation . . . . .	64
8. <i>Οἰκονομία</i> . . . . .	65
9. The Return . . . . .	66
10. The Resurrection . . . . .	69
11. The Restoration, <i>ἀποκατάστασις</i> . . . . .	70

## I. INTRODUCTION

In the past Gnosticism was known only from the works of Christian heresiologists, e.g., the *Adversus Haereses* of Irenaeus, the *Elenchos*

(= Philosophoumena = Refutatio Omnium Haeresium) ascribed to Hippolytus, the *De Praescriptione Haereticorum* and *Adversus Valentinianos* of Tertullian, the *Excerpta ex Theodoto* from the *Stromateis* of Clement of Alexandria, the fragments of Heracleon in Origen's *Commentary on John*, parts of the *Historica Ecclesiastica* of Eusebius and the *Panarion* of Epiphanius. Apart from these polemical writings, there was the occasional Gnostic work, such as the *Codex Askewianus* (dating from the 5th century and since 1785 in the British Museum), which contains the *Pistis Sophia* (a popular work which provides only a confused picture and can serve as but a poor representative of the Gnostic systems) <sup>1)</sup>. Other Gnostic works are the *Codex Brucianus*, containing the two Books of Jeû <sup>2)</sup> and the *Codex Berolinensis 8502* <sup>3)</sup>. This last manuscript contains the Gospel of Mary, a version of the Apocryphon of John and the *Sophia Jesu Christi*. Of the three, the second can be said to be the most important, and has quite possibly served as one of Irenaeus' sources. Further, it includes the main themes of Gnostic teaching. The sources mentioned above exist only in Coptic, in either the Sahidic or Sub-achmimic dialect and are presumably renderings of Greek originals.

In 1945 near the town of Nag Hammadi, about 100 km. north of Luxor, Egypt, some fellahin discovered an earthenware pot, which, upon closer inspection, was found to contain some 13 codices <sup>4)</sup>. As a result of this sensational discovery, the number of Gnostic manuscripts is considerably enlarged. The forty-nine writings, arranged in these thirteen codices and totalling about 1000 pages, for the most

---

1) C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Hauniae, 1925; W. C. Till, *Koptische-gnostische Schriften*, I. Band, 1954.

2) C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* herausgegeben, übersetzt und bearbeitet, Leipzig, 1892; T.U., n.F., VIII, 1, 2.

3) W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955.

4) Jean Doresse, *Une bibliothèque gnostique copte sur papyrus*, *Bibliotheca Orientalis* VI, Leiden, 1949, pp. 102-104; J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte I*, Paris, 1958; H. Ch. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte*, in *Coptic Studies in honour of W. E. Crum*, Boston, 1950, pp. 91-154; W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Frankfurt am Main, 1959; *Bibliography*, *Acta Orientalia* XXIV, 3-4, 1959; M. Krause, *Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, Band XVIII, 1962, pp. 121-132.

part, are very well preserved. With some of the codices the decorated leather binding is still intact. The largest number of the texts are now in the Coptic Museum in Old Cairo, where they have been placed between plexiglass, in order to insure their preservation. This work has been done under the supervision of Dr. Pahor Labib, Director of the museum.

Parts of two of the codices have already been published<sup>5)</sup>. One of the codices eventually found its way into the Jung Institute in Zürich, and is therefore known as the Codex Jung<sup>6)</sup>. Twenty-three sheets of this codex are still in Cairo and have been published in the photographic edition cited above. Of the Codex Jung itself, only the Evangelium Veritatis has so far been published<sup>7)</sup> whose theme is the imparting of knowledge concerning the Father by Logos-Saviour to all those who do not yet know him. This work belongs to the school of Valentinus. Of the Gospel of Thomas, there has, so far, appeared only a 'stop gap' edition-text and translation<sup>8)</sup>; though a fuller edition, complete with commentary, is in preparation. This 'Gospel' is a collection of 114 logia of Christ, "preserved by Thomas", some of which were already known from the New Testament, while others are of a decidedly Gnostic character. Those logia which have parallels in the N.T. are of extreme importance for N.T. text-criticism.

Translations have already appeared, at the hands of H. M. Schenke, of some of the manuscripts in Labib's edition<sup>9)</sup>. The treatment of several works has been undertaken; P. Labib and M. Krause are concerned with the various "editions" of the Apocryphon of John.

---

5) Dr. Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*, Vol. I, Cairo, 1956.

6) H. Ch. Puech, G. Quispel, *Der Codex Jung*, in *Neue Zürcher Zeitung*, 15. Nov. 1953, Sonntagsausgabe, No. 2708(46), Blatt 4; H. Ch. Puech, G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, *Vigiliae Christianae* VIII, 1954, pp. 1-51.

7) *Evangelium Veritatis* ediderunt M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel, Zürich, 1956, abbreviation E.V.; W. C. Till, *Die Kairener Seiten des 'Evangeliums der Wahrheit'*, *Orientalia*, Vol. 28, pp. 170-185, Roma, 1959.

8) A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. C. Till, *Yassah 'Abd Al Masih, The Gospel of Thomas*, Leiden, 1959.

9) *Das Wesen der Archonten*, *Theol. Literaturzeitung* 83, Berlin, 1958, Columns 661-670, abbreviation W.A.; *Das Evangelium nach Philippus*, *Theol. Literaturzeitung* 84, Berlin, 1959, Columns 1-26; *Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Fund von Nag Hammadi*, *Theol. Literaturzeitung* 84, Berlin, 1959, Columns 243-256, abbreviation U.W.

A. Böhlig intends to publish the "Titleless Work", of which only the beginning is found in Labib's edition, i.e. pp. 145-158, though it extends to p. 175<sup>10</sup>). An international committee is also at work upon the publication of the Codex Jung, from which the Epistle to Rheginos concerning the Resurrection and the Apocryphon of James are to appear first.

An important writing of the Codex Jung is the so called Fourth Treatise, of which a part is to be found in Cairo<sup>11</sup>). It occupies pp. 51-134 of the Codex, there being some pages missing from the conclusion<sup>12</sup>). This work contains the whole of the Valentinian thought-world, beginning with a description of the Transcendent God and ending with the ἀποκατάστασις. The notion of the three classes of men, viz. pneumatics, psychics and hylics, is fully dealt with. One can only regret that there are many disturbing lacunae and that the Coptic seems not always to be pure, which renders translation more difficult. Amongst others, we propose in this article to make use of material from this yet unpublished source. Finally, one might add that the dialect of many of the writings of the Codex Jung has a sub-achmimic strain.

## II. THE Gnostic SYSTEM

Our sub-title, though necessary, is a mistaken one. It is impossible to speak of *the* Gnostic System, as though it were a unity in itself. On the contrary, there are various systems, which are quite considerably

---

10) A. Böhlig, *Urzeit und Endzeit in einem titellosen gnostischen Werk aus Nag Hammadi*, Wiss. Zeitschrift der Martin Luther-Universität, Halle-Wittenberg, 1961, Columns 1065-1079; A. Böhlig, *Religionsgeschichtliche Probleme aus einer Schrift von Nag Hammadi*, idem, Columns 1325-1328, Oct. 1961. After this article had been finished the following publications of texts and translations have been edited: A. Böhlig, Pahor Labib, *Die Koptisch-Gnostische Schrift ohne Titel*, aus Codex II von Nag Hammadi, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Nr. 58, Berlin 1962; M. Krause, Pahor Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1960, *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, Koptische Reihe, Band I*. The quotations from the Apocryphon of John, and from the U.W. in the present article should be compared with these two editions.

11) Labib's edition pp. 3, 4, 7, 8, 11-46.

12) H. Ch. Puech, G. Quispel, *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung, Vigiliae Christianae IX*, 1955, pp. 65-102.

at variance with each other: not even the codices of Nag Hammadi belong all to one school.

We shall be able to present a full analysis of the Nag Hammadi texts, only when all have been published and translated. On the other hand, whenever we speak about *the* Gnostic System, then we are concerned with those points of contact which underlie all the systems, even though the propagators of the individual systems may have chosen to present these points in their own particular way. As an introduction, it would seem most advisable to offer the general framework of Gnostic ideas into which we can best put their theories of fall and salvation. For this, most information is drawn from the teaching of the Valentinian school.

Gnosticism offered a pessimistic view of the world. As opposed to Neo-Platonism, which saw the cosmos as a well-ordered whole, the Gnostic Schools taught that the world was controlled by heimarmene — a place of imprisonment, whose nature was opposed to God's, in which man forced to live out his exile from reality. Many a Gnostic writing opens with a description of the transcendent Father — a theodicy, in that responsibility for the evil within the world is in no way attributed to the highest God. The creation of the world is always ascribed to inferior powers, or to their leader, the Archigenitor or Demiurge. Greek writings also know of this inferior Creator God but portray him in a more favourable light. According to the Gnostics, however, the Demiurge is an evil power who owes his existence to a 'Fall' from the higher world. The Demiurge and his companion rulers of this world intrude themselves between the highest God and mankind to deny contact between the two.

Around God there is a number of heavenly beings, aeons, forming the Pleroma of the Father, as is shown by their names, e.g., Aletheia, Nous, Logos, etc. But these aeons are equally heavenly prototypes of 'phenomena' within the human world, e.g., Anthropos and Ecclesia. Sagnard refers to this 'trait' as "*exemplarisme inversé*" <sup>13</sup>). According to the tenets of Gnosticism the heavenly is a prototype of the earthly, while the reverse is obviously the case. The aeon Ecclesia is formed by analogy with the Church on earth, the community of spiritual men.

---

13) F. M. M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, Études de Philosophie Médiévale, XXXVI, Paris, 1947, further quoted as "Sagnard". See for the present quotation p. 244.

The last-created of the aeons, Sophia, high-handedly tries to rise to the Highest Light; but, as a result, is driven out of the Pleroma. Through her passion she brings forth Jaldabaoth the Demiurge, who, owing his origin to perversity, is himself an evil power. He then begins to create according to his own desires, opposing himself to the Father with the words of the Creator in the O.T.: "There is no other God but me". Man's lot, therefore, seems an extremely unhappy one; even Adam, created from the stuff of this earth, belongs to the lower realm of perishable beings.

Sophia, discontent with the outcome of her mistake, appeals to the Father on high for help. Thereafter, without the cognizance of the Demiurge, a spiritual element is implanted in man, the potentiality for his deliverance. The supra-natural Christ unites himself with the earthly Jesus to act as mediator of the 'knowledge' concerning the Father, deliverance, man's proper being, and true destiny. Whoever takes this Gnosis to himself is 'safe'.

The Gnostics naturally had great difficulty in realizing the combination of the heavenly Christ with the earthly, and therefore perishable Jesus. The result was Docetism. The explanation offered was that either "Jesus-Christ" had no real body in the earthly sense, or that before dying on the cross "Christ" freed himself of "Jesus" and returned to heaven.

The destiny of man is symbolized by the aeon-pair, Anthropos-Ecclesia. Man stems from heaven and must return thither. The heavenly man can be likened to Christ, the nature of both being the same. Whenever Christ descends from heaven, is united with man on earth, and then returns whence He came, He lays open the way for man to follow Him. He is the *Saved-Saviour*.

Contemporary psychology can also be said to have had an influence on Gnostic thought, e.g., the threefold nature of man, i.e., spirit, soul and flesh. The threefold nature is projected into the cosmic sphere. Man is a microcosm of the universe, and the universe is a macro-anthropos. There are the pneumatic, hylic and intermediate psychic spheres, the latter having the same nature as the Demiurge. Further, there are pneumatic, psychic and hylic men. The first are assured of salvation by reason of the essential community of their nature with that of the Pleroma. The hylic are destined for damnation, while the way is open for the psychic to choose either heaven or hell. Yet, in

a sense, they can never fully attain to the heavenly joys of the pneumatic, and can only expect to spend eternity within the portals of the Pleroma, the eighth heaven.

Determinism is a characteristic of Gnosticism, the fate of both pneumatic and hylic being predetermined. The psychics alone can choose: they are the ordinary members of the Church, an organisation which is both pointless and unnecessary for the Gnostic, and come to their place of rest in the Ogdoad through good works.

In eschatological matters Gnosticism is cyclic, as opposed to Christianity which is linear. Beginning and ending are one: the ἀποκατάστασις is a return to original oneness. With reference to the concepts of unity-plurality, there is a definite concurrence with Neo-Platonism<sup>14</sup>). The Father is the One, τὸ Ἕν of Plotinus. The All, by which sometimes the Pleroma is meant, sometimes the whole of creation, is a plurality. Plurality is an inferior grade of being, as is the division of mankind into sexes contrary to the nature of the asexual or bi-sexual Father. In the completion, *consummatio*, the female element of mankind will return to its original male nature. That the aeons are sexually distinguishable, and exist in pairs, συζυγία, is also indicative of a lower order. The primordial god unites within himself both male and female elements. The religion of Ancient Egypt also knew of primordial gods, which were both Father and Mother at one and the same time.

In the case of some Gnostic schools, the depreciation of matter led to ascetism in personal morality. Consequently, the Gnostic was urged to sublimate his adulterous and passionate lusts (ἐπιθυμία and πάθος) as a preparation for entry into the Bridal-Chamber (νυμφών), the heavenly marriage of the Gnostic with his angel, and the marriage of Sophia with Christ. As man's pneuma rises to heaven it leaves behind both flesh and psyche. This phenomenon can also be expressed in terms of the "swallowing-up" of flesh and psyche in the nature of the pneuma.

Man's aim therefore is to escape from his imprisonment within this world by rising above his material environment. Sophia is the self-projection, upon the heavenly sphere, of the man who calls out

---

14) J. Zandee, The terminology of Plotinus and of some Gnostic writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, Vol. XI, Istanbul, 1961, p. 14.

of the depths to God for deliverance. Salvation-deliverance, in a sense, can be entered upon via the sacraments. There is a relationship between Baptism and spiritual resurrection, or rebirth, of the Gnostic. It is in this cadre that the Bridal-Chamber of the Gospel of Philip should be understood, in that somehow the marriage of the psyche with her heavenly self is thereby represented.

"In the world, but not of the world" was the Gnostic motto. As a 'pneumatic' the Gnostic is superior to the archons, the rulers of the seven planets; and, in pursuance of his heavenly destiny, he stands outside the cosmic principle of astrological determination.

The pattern of Gnostic thought was undoubtedly woven from many and varied strands. But Gnosticism, as we know it, is the Christianizing type<sup>15</sup>). Salvation through "knowledge" is Christian: "This is life eternal, that they might know Thee the only true God, and Jesus Christ, whom Thou has sent" (John 17: 3). As in the N.T., "to know" is more than "intellectual acknowledgment", the σοφία of the philosophers; it is participation, existence in a common life. This usage of "to know" ( γινώσκειν ) is nearer to that of the O.T. (yâda<sup>c</sup>), and a similar notion of knowledge = salvation is met in the Egyptian Book of the Dead. Here whoever knows the efficacious spells is saved, since he becomes endowed with the force of the words of the spells. So, if the dead man *identifies* himself as a traveller in the sun-god's boat, this becomes reality. In Gnosticism also "knowledge" is not "insight" alone but has a special connotation which, like other traits of Gnostic teaching, is reminiscent of the thought of S. Paul and S. John.

But, in addition to the biblical influences, there are others which originate in contemporary syncretism, Jewish apocalyptic, Orphism and other Eastern religions. Neo-Platonism has also made its contribution, e.g., that the earthly is a reflection of a heavenly prototype. A better understanding of the phenomenon of Gnosticism lies in further research into its roots in contemporary religions and philosophy. Here then, there is still a broad field for co-operation between scholars in the varied branches of the History of Religions, to work towards the solution of this most vexing problem.

---

15) S. Pétrement, La notion de gnosticisme, Rev. de Métaphysique et de Morale, 1960, pp. 385-421.



Leaving aside the complexities of Gnostic origins, we can state that in the systems themselves soteriology takes pride of place, and that if we proceed along this line, we shall come to the core of essential 'Gnosis'.

### III. DEFICIENCY

#### I. *The Transcendent God*

Many a Gnostic writing opens with a description of the transcendent God. He is the unknown God who surpasses all understanding. This idea of God serves at the same time as a theodicy. The God who is exalted above the world cannot be held responsible for the evil in the world beneath. In this way, however, the Gnostic was forced to conclusions other than those he intended. Through overemphasis on the transcendence of God, He came to be regarded as the ultimate cause of the defects of creation. According to Gnostic ideas, sin is ignorance and salvation is the imparting of true knowledge concerning God. But the basis of ignorance lies in God himself, since by virtue of his nature He is unknowable. What proceeds from God is of an inferior type, and it can therefore neither contact nor know him. The further from the source of light, the blacker is the darkness of ignorance in which the creature lives.

"This unthinkable, unutterable, who cannot be grasped" (4th Treatise 55. 13). "Who thinks himself, who sees himself, who names himself" (ibid. 55. 17). "He is raised above all knowledge, and He is above all comprehension and all glory" (ibid. 55. 20). "For this one is unknowable in his nature" (ibid. 55. 27). "He is unthinkable in any thought, unseeable in any thing, unutterable in any word, un-touchable by any hand. It is He alone who knows himself, even as He is" (ibid. 54. 35): "since He is for himself alone understanding, since He is for himself alone eye, since He is for himself alone mouth" (ibid. 55. 5). "No creature and no one can understand (νοῦν) Him" (A.J. 24. 19)<sup>16</sup>. The term used for the "unknowableness" of God also designates "ignorance" concerning Him, the property of the faulty creature (Coptic *atsown*; ἀγνοῦν). The lack of knowledge is in no

---

16) A. J., abbreviation for "Apocryphon of John", quoted from Till's edition of Papyrus Berolinensis 8502 with number of page of the manuscript and line on page.

way the fault of man; it is inherent within his tragic position. The aeons have a twofold character. They are the first beings who proceed from the Father, his powers and attributes (δύναμις, ἀρετή), and so belong to the transcendent world. Only Νοῦς, or Ἐννοια, the first of aeons who stands nearest to the Father and represents his self-consciousness, knows him (Irenaeus, Adv. Haer. 1. 2. 1). The remaining aeons, products of God himself and prototype of man the creature, know him not.

Nous desired to pass on his knowledge to the other aeons but was restrained by Silence (Σιγή) (Sagnard, p. 258). "For, although they (i.e. the aeons) are in Him (i.e. the Father), they do not know Him" (E.V. 27. 22). "The Depth (i.e. the Father) knew them, yet they could not know the Depth, in which they were, neither could they know themselves" (4th Treatise 60. 19). The same applies to the aeons as to man; lack of knowledge of God is also lack of self knowledge. In this state of affairs it was the Father's intention, in bringing forth incomplete creatures, that they should not pride themselves on their natural knowledge of God, "in order that the aeons might not receive infallibility from the beginning and so raise themselves to the glory (and) to the Father, thinking that they possessed this from themselves" (4th Treatise 62. 20). The aeons were therefore created with a deficiency in order that they might not possess the full knowledge of God from the beginning. "He did not immediately reveal himself to the All (i.e. the Pleroma of Aeons), nor manifest his likeness to those who came out of Him" (ibid. 67. 35). God so planned that the desire for Him should gradually arise among the aeons and that they should proceed to seek Him. "One should not instruct the aeons too soon, even as Nous desired and Silence prevented. That is, in order that the thought and the desire to seek the Father (πόθον ζητήσεως) should arise in the aeons" (Irenaeus, Adv. Haer. I. 2. 1). As creatures, the aeons will be able to learn to know the Father only through the Holy Ghost and through the Son. The creature cannot of itself gain knowledge of God, but must receive it via revelation. The creature can certainly seek for God, but cannot himself find Him. "For the All (i.e. the aeons) sought Him, from whom they had come forth, and the All was in Him (i.e. the Father), the incomprehensible, unthinkable, who surpasses all thought" (E.V. 17. 5). "He (the Son) was a cause of ignorance, but also a begetter of knowledge. For, in

a hidden and incomprehensible wisdom, he has preserved this knowledge to the last, until the All was tired of seeking God, the Father whom none had found by his own wisdom (σοφία) and power" (4th Treatise 126. 7), ..... "so that they might receive knowledge from Him through His will" (ibid. 126. 25). The creature mistakenly imagines "that he can himself gain knowledge" (ibid. 126. 29). God leaves the aeons in ignorance of Him so that they may not occupy a higher place than that which is due to them.

According to Basilides God brings ignorance into the world to preserve everything in accordance with its own nature, so that nothing unnatural is desired<sup>17</sup>). "The Logos brought forth the form of man in a state of deficiency. He (i.e. man) was sick, and He (i.e. the Logos) had made it (i.e. the form of man) unable to **know and in** a state of ignorance" (4th Treatise 105. 11).

A monistic tendency on the part of Gnosticism here takes its revenge. There is, quite certainly, a dualism of good and evil, but that is only relative. It is enclosed within a continuous process that has its origin in the Highest Being. Imperfection must exist, otherwise there would be no opportunity for the process. Were the aeons created in possession of perfect knowledge of God, then the Pleroma would have remained sufficient in itself. Through the innate imperfection of the aeons the whole procedure of fall from and return to the Father becomes possible.

## 2. *The Extra-Temporal Fall*

The origin of evil lies on the extra-temporal plane of the aeons. They came forth from the Father incomplete. They miss the Father and desire to seek for Him. Yet this search must remain a search; should it become an attempt to reach the Father, then it oversteps the boundaries imposed by the unknowable God. Sophia, the youngest of the aeons, is guilty of this self-empowered search for God. The name "Sophia" already has an undesirable tone in Gnosticism. It is the projection, on the transcendent plane, of man's misdirected philosophy, which high-handedly seeks to mount to the Highest Being, without awaiting the enlightenment of divine revelation. "He (i.e. the Father)

---

17) H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart, 1955, p. 226; Kröners Taschenausgabe, No. 32; further quoted as "Leisegang".

is raised above all wisdom" (σοφία) (4th Treatise 55.10). God is ἀνεκνόητος (Sagnard, p. 332). "No νοῦς can rationalize Him" (4th Treatise 54.15). God is "the Father, whom none had found by his own wisdom (σοφία)" (4th Treatise 126.13). The wisdom of this world is spoken of in terms of disapproval. It is said of the controversies between Jesus and the Jewish teachers, "Those who were wise in their own heart came to him testing him. But he put them to shame because they were empty" (E.V. 19.21).

Gnosis is completely other than the human wisdom of the philosophers, who conceive themselves to be capable of approaching God by thought. "There are some, my son Rheginos, who wish to learn many things. They have this object when they are involved in questions which lack their solution, and if they are successful in these they think great things within themselves" (Epistle to Rheginos 43.25 sqq.). "Let not the philosopher who is in this world believe that he is one who brings back himself (to God) (ibid. 46.10).

The aeon Sophia, thirtieth and last of the Pleroma, is not so content as her companion aeons, who accept their inferior role. Because of her desire (ἐνθύμησις), her drive (ὁρμή) to comprehend (καταλαβεῖν) the limitless greatness of the Father, she underwent a profound change. This was a passion (πάθος) in both meanings of the word: dissoluteness and suffering. Through reaching further and further forward (ἐκτείνειν), Sophia would eventually have been swallowed up in the sweetness of the Father and would have lost her individuality in the Being of the All; however, she was saved by the special aeon Horos (limit, ὅρος), a power whose function it was to assure and protect the completeness of the aeons outside the unutterable greatness (Irenaeus, Adv. Haer. I.2.1-2). Horos set Sophia outside the Pleroma, stripping her of both 'desire' and 'passion'. These formed the lower Sophia, who is to be distinguished from the higher one of the same name. The inferior Sophia becomes, in turn, the prey of all kinds of passion: sorrow, fear, anxiety and ignorance (ἄγνοια) (Irenaeus, Adv. Haer. I.4.1). We have already seen that this ἄγνοια, which results from the fall of Sophia, was proper to the aeons from creation onward.

The Fourth Treatise of the Codex Jung also describes the fall of Sophia in terms closely resembling those used by Irenaeus. "There

is a limitation (ὄρος) of speech, which is found in the Pleroma, that they (i.e. the aeons) shall be silent over the unlimitlessness(?) of the Father, but shall speak over the desire to comprehend him (*teho* = καταλαβείν). It occurred to one of the aeons that he should attempt to grasp the 'unthinkableness', to honour it, and the ineffability of the Father" (4th Treatise 75.13-21). "For this aeon was one of those to whom was given wisdom" (σοφία) (ibid. 75.27). Here Sophia is not yet personified but is rather a facet of the revolutionary aeon. "He assumed the nature of wisdom (σοφία) (of high-handed philosophers!) that he might investigate the hidden order as though it were the fruit of wisdom (as though it were the outcome of man's insight). For the free-will (αὐτεξούσιος), which was brought forth together with the All, was thus a reason for this one (the revolting aeon) to do as he desired, since nothing restrained him" (ibid. 75.32). Free-will here is misused to make a decision against instead of for God. Sophia's fault is that she will inquire into God's incomprehensible being. "He (i.e. the rebellious aeon) formed an idea from an excessive love (ἀγάπη). He went to Him, who sojourned in the sphere of His perfect glory" (ibid. 76.19). "He could not bear to see the light but looked into the depth. He became unsure instead of being of one mind...it is a division..., an inability to know, ignorance...his self elevation and desire to comprehend the Incomprehensible" (4th Treatise 77.18) 18).

The aeons exist in male-female pairs (συνυγία). According to the Apocryphon of John, Sophia's sin consisted in reproducing without her mate and without the consent of the Holy Ghost. She creates, therefore, entirely arbitrarily and thereby accomplishes what is proper only to the Father of the All (i.e. spontaneous generation without the co-operation of a marriage partner). "Our sister Wisdom, however, by virtue of her nature as an aeon, conceived an idea on her own; and through the thought of the Spirit and the first knowledge she desired to make manifest an image from herself, although the Spirit had not allowed her this nor permitted it, nor had her marriage partner, the male virginal spirit, agreed to it" (A.J., 36.14). "The mother now began to stir herself after she had learned of her shortcoming through

---

18) This detail, that Sophia comes to disaster because of the depth of the abyss and the Father's unfathomable nature, is also met in Irenaeus, Adv. Haer. 1.2.2; βῆθος and βυθός; the latter being a name of the Father.

the fact that her perfection was diminished, since her partner had not agreed with her" (ibid. 44.19). Without her partner Theletos, Sophia is not longer perfect, as is what she alone brings forth.

Mutual strife breaks out among her children. "For that reason they manifested themselves in disobedience and apostasy, nor did they humble themselves before Him, on account of whom they had fallen ill, for they desired to command each other, while their love of vain glory was stronger than their's" (4th Treatise 79.16). They thought themselves to be equal to God; "They thought of themselves as self-made and as beings having no beginning<sup>19</sup>), and that there was no one earlier than them" (ibid. 79.12).

Sophia, according to most Gnostic systems, is the last and the youngest of the aeons. Irenaeus calls her the thirtieth. The Apocryphon of John, however, designates her the last of twelve (34.7, 10). The Fourth Treatise says, in as many words, "For this aeon was a last one when He brought them forth, and he was a son of His greatness" (76.13). Irenaeus informs us that the Gnostics called the evil creator of the world, the son of Sophia, "*extremitatis fructus*" (Sagnard, p. 433). The further away the aeon is from the origin, the weaker it becomes — a notion entirely in accord with the emanation idea. In Neo-Platonism, the One is the centre of light which shines about Him (περίλαμψις). The surrounding spheres, Nous, Psyche, the perceptible world, matter, gradually remove themselves from the light. Matter is darkness and really has no being. In Gnosticism the aeons are emanations (προβολή, *emissio*) from the Father of the All. "The aeons were not cut off from the Father, but He spreads out over them" (4th Treatise 73.24), in the same way as the root spreads above into the trunk and branches (ibid. 74.11). The bringing forth of the aeons, as a process of emanation, is called προβαλεῖν προβολὰς (Irenaeus, Adv. Haer., I.1.2).

There is therefore a type of continuity between the Father and his creation. There is no essential difference between the being of the creator and creature, as there is in Christianity, and even less between good and bad. Together with the process of emanation there is a gradual lessening of the good and a diminishing of being into non-being. Sophia, as the last of the aeons, is on the edge of the Pleroma,

---

19) Both properties of the unbegotten Father.

is nearest to the lower world, and is therefore the most exposed to the influence of imperfection. Her sin is not a radical break, but results from her position.

### 3. *The Creation of the World*

The creation of the world is attributed to the fallen aeon, since a direct relationship between the Perfect Father and the defective cosmos is impossible. Between these two stands the Demiurge as creator, known already to Plato, but not regarded by him as the source of evil. The Demiurge creates the visible world after the model of the noetic. Among the Gnostics, the Demiurge is a child of the fallen aeon, Sophia. After Christ has left Sophia, she is stripped of the pneumatic substance ( *κεκενωμένην τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως* ) (Sagnard, p. 543; Irenaeus, Adv. Haer. I.11.1).

The Demiurge is a being of a lower order made only from the psychic substance, since he results from the passion of Sophia ( *ἐκ πάθους τῆς ἐπιθυμίας*, Exc. ex Theod. 33.3-4, Sagnard p. 543) in hybris, in which she sought the Father. She was divided into a higher and a lower part; the higher preserving its pneumatic character, the lower (Sophia-Prounikos) descending into the terrestrial sphere. From the secondary part of Sophia issues first Jaldabaoth, the Demiurge, and then seven other powers over which he rules (Leisegang, p. 177, following Irenaeus' information on the Ophites). These seven powers originate one from the other. They bear the names of the God of the Old Testament, e.g. Sabaoth, Adonai, Elohim. The Demiurge is likewise equated with the God of the Old Testament.

This occurrence is described in the Apocryphon of John as follows: "Our fellow sister Sophia conceived an idea from herself" (36.16). "Her work became manifest, imperfect and ugly in appearance, since she had made it without her partner" (37.13). "It appeared like a snake and a lion" (37.21). "She drove it away from herself out of those places, that none of the immortals should see it, since she had borne it in ignorance" (38.1). "She named it Jaldabaoth, i.e. the first archon" (38.14). The creator of the world owes his origin to the high-handed conduct of Sophia who creates independently from the Father according to her own desire, an attitude which is proper only to God.

Sophia's unpermitted independence in opposing God becomes also a facet of the nature of the Demiurge (αὐθάδης, W.A. 138.30). The Demiurge is a product of the "ignorance" of Sophia. We have already seen that the aeons, Sophia therefore also, were brought forth in ignorance concerning the Father. In Gnosticism the defectiveness of the Demiurge is ultimately 'derived' from the Father himself; and, there exists a continuity between the defective world and God.

From the Demiurge, as Upper-Archon, come forth the other rulers of the world: "He brought the other powers (ἐξουσία) forth, who stand under him..... after the image of the imperishable aeons" (A.J. 39.6). The Demiurge and his archons are imitations of the Father and his Pleroma. "When the powers revealed themselves from the Archigenitor, the first archon of darkness, from the ignorance of him who produced them, they were named..." (ibid. 40.1). Now there follow again the partly Old Testament names of the archons, e.g. Adonaios, Sabaoth, etc. An untitled work from Nag Hammadi (U.W. 148.1) reproduces the story of this event: "But when Pistis Sophia desired that this deformed being, who possessed no spirit, should assume the type of an image and rule over matter and all its powers, first an archon showed himself from out of the waters, who was like a lion, hermaphrodite, and possessed great power". "The archon Jaldabaoth now is ignorant of the power of Pistis" (ibid. 148.19 sqq.). "Pistis Sophia retired to her light" (ibid. 148.28). Sophia, as an aeon, has always a pneumatic nature, while the Demiurge is devoid of pneuma.

Jaldabaoth separates the water from the dry land and is thus identified with the Creator of Genesis (ibid. 149.4), whose words are put in his mouth: "For this reason he had himself called 'the God', becoming disobedient to that being from which he had proceeded" (A.J. 43.3). "He said, 'I am a jealous God and apart from me there is no god'; by which he demonstrated that there is another god, for were there no other, of whom should he be jealous?" (ibid. 44.14). "But he (i.e. Jaldabaoth) rejoiced in his heart and became proud for ever, saying to them: 'I need no one'. He said, 'I am God and there is none apart from me'. When he said this, he sinned against all the immortals" (U.W. 151.9).

Between the higher world and Sophia's arbitrary product there is hung a veil (καταπέτασμα) (W.A. 142.11) which throws a shadow that is matter (ὕλη). "And the figure became a work of matter like



an untimely birth. He assumed the type of a shadow. He became a presumptuous (αὐθάδης) beast in the shape of a lion" (ibid. 142.15). "It was male-female....., because it was taken from matter" (ibid. 142.18). "He became proud and said: 'I am God and there is none beside me'" (ibid. 142.21). The Creator is bound to matter, whence his evil character. The same is true of the rulers of the world, the archons: "See I have taught you concerning the type of the archons, of matter, wherein it was brought forth, their father and their world" (κόσμος) (ibid. 144.15). They belong to the world, which, according to Gnosticism, is but a prison for man. "These are they who rule the world" (κόσμος) (A.J. 42.9).

The writing "The Hypostasis of the Archons" refers to Eph. 6 : 12: "The great apostle said to us concerning the powers (ἐξουσία) of darkness, 'For our fight is not against flesh and blood but against cosmic (κόσμος) powers and the spirits of evil'. I have written this. since you ask about the essence of the powers" (W.A. 134.22). "The greatest of them (Jaldabaoth-Samael), however, is blind" (ibid. 134.27). The archons are the enemies of man, and plan to 'deceive' (ἀπατᾶν) him (Gospel of Philip, 102.18). They plan the Deluge in order to exterminate mankind (W.A. 140.5). The Proto-Archon creates with his fellow-archons the εἰμαρμένη. "They fettered, by means of measures, periods and times, the gods in heaven, the angels, demons and men so that all of them should be bound by them and they themselves become lords over all—an evil and perverse plan" (A.J. 72.4).

According to Gnosticism, the cause of man's distress was to be submitted to the laws of this world. From these he must be redeemed, and Gnosis lifts him out of them. The 'territory' of the archons was localised in the sphere of the fixed stars, which, like a globe, encloses the earth and the lower spheres—ideas taken from astrological notions (Leisegang, p. 354).

Gnostic writings speak of the cosmos in depreciating terms. In its origin it is already a mistake. "The world began with a false step (παράπτωμα). For he who created it desired to create it imperishable and immortal. He (i.e. the Creator) fell and had no share in the hope, for the world was not imperishable nor was its Creator" (Gospel of Philip 123.3). The world originates ultimately from Sophia, the aeon fallen from the Pleroma, and it therefore has no part in the fixed

nature of the Pleroma. "Strong is the system of the Pleroma, small is that which detached itself and became cosmos" (Rheginos, 46.35). "The world is an illusion, rather than the resurrection" (ibid. 48.15).

The Gnostic must escape the world. "Our spirits leave the world before man sins" (Gospel of Philip, 114.22). "This world is eating corpses. Everything that is eaten from it is hated again. Truth is eating life" (ibid. 121.19). The Gnostic's attitude towards life is that of denial of the world; indeed, certain Gnostic tendencies are ascetic. This is met with in the Gospel of Thomas: "Whoever shall find himself, him is the world unworthy" (Logion 111). He, however, who through Gnosis realizes his real Self is free from the world. Like the Gospel of Philip, the Gospel of Thomas associates the world with a corpse: "Whoever has known the world, has found a corpse, and whoever has found a corpse, of him the world is not worthy" (Logion 56). "Whoever has found the world and become rich, let him deny the world" (Logion 110). The Gospel of Thomas is against wealth (Logion 63), as also against trade (Logion 64).

Man, as he comes out of the hands of the Creator, has as little a share in the spirit as the cosmos. He is material and enjoys at best the psychic element. "A voice came to her (Sophia): 'Man exists and the Son of Man' (= the Primeval Man). The first archon Jaldabaoth heard that" (A.J. 47.14). "The Blessed One revealed his form to them (i.e. the archons). And the whole archon body of the seven powers consented to this. They saw in the water the form of an image (εἰκὼν) and said to each other (ibid. 48.4): 'Let us create man after the image and the figure of God' (ibid. 48.11). They fashioned a model (πλάσμα) from themselves (ibid. 48.17), and each one created from the power of the soul (ibid. 49.1). And he (i.e. man) remained immobile for a long time, since the seven powers could not raise him" (ibid. 50.15).

The archons thus create man after an incomplete reflection of the Father in the water, and their creature has no 'life' in him. Only after the prayers of Sophia and the intervention of the Father together with Christ and the angels is man infused with pneuma (ibid. 51.8). The gist of Genesis 2 : 7 is split up. Material man is a product of the archons, his breath (pneuma) is instilled by God. According to the Apocryphon of John, only the pneuma has a part of God, but other sources contain the idea that both the psychic and pneumatic substances

belong to his essence. The archons who are of matter can fashion only a creature of the same type. "The archons took a decision saying: 'Come, let us create man of the dust of the earth'. They moulded the body (σῶμα) so that it was in every way a man of the earth" (W.A. 135.23). They try to create man after the image of the highest God reflected in the water (ibid. 135.35).

"He (i.e. God) blew in his face, and man became psychic upon the earth, for many days long" (ibid. 136.3). Thereafter the Spirit descends and makes his dwelling in man (ibid. 136.14). Man is created imperfect by the lower world-powers, his better half stemming from a higher world for which the archons did not take the initiative. The archons placed Adam in Paradise and forbade him to eat of the Tree of Knowledge (136.24). According to the 4th Treatise it is the Logos who, in the first instance, creates imperfect man; only later are the psyche and the pneuma added. "The Logos produced the form of man in deficiency" (105.11). "He was in sickness" (105.13). "He had made the form of man inherently incapable of knowledge and in ignorance added to the whole remnant of sickness". "The Logos had produced the first form (of man) through the Demiurge in ignorance (i.e. the lifeless body), so that he (man) should receive knowledge that there is an exalted one" (105.17-18).

God's plan was seen behind the action of the Demiurge through whom the Logos works. Later the breath of life and the pneumatic part are instilled in man, to render him capable of knowledge of God.

#### 4. *The Fall of Adam*

The fall of Adam cannot have the same position in any Gnostic system as that which it occupies in Christianity. As the creation of the imperfect Demiurge, man is already predisposed to evil. Yet, somehow the biblical narrative must be fitted into the new cadre of ideas. Both the Apocryphon of John and the Hypostasis of the Archons describe the happening in Paradise in a similar way. In the Apocryphon of John man obtains a light-power (Epinoina of Light), which is hidden in him. Jaldabaoth sets Adam in Paradise (A.J. 55.18). But the benefit of this is only illusory, for the Tree of Life means enmity for man (ibid. 56.7). This Tree is the ἀντίμιμον πνεῦμα, the opposite of the Holy Ghost, which entices man to evil (ibid. 56.14).

"Its branches are the shadows of death" (ibid. 56.19). The Tree of Knowledge of good and evil is essentially a good one. It is this which bestows the ἐπίνοια of Light (ibid. 57.12). Jaldabaoth forbids the eating of its fruits so as to preclude man's coming to Gnosis (ibid. 57.13). The commandment (ἐντολή) as such is already erroneous according to the anti-nomistic attitude of Gnosticism. Gnostic misunderstanding of the prohibition of use of the fruits of the Tree has gone so far that Christ is made to say: "I have induced them to eat of it" (ibid. 57.20). The act of eating the fruit was approved of in Gnostic circles. It was, therefore, not the serpent who caused man to eat of the forbidden fruit. Rather, he awakened sexual lust in them (ἐπιθυμία, ibid. 58.6). Jaldabaoth induced Adam to sleep in order to rob him of his light-power (ibid. 58.11). This failed. Jaldabaoth gave a wife to Adam who named her "Mother of all the Living" (ibid. 60.15). In order to bring him to self-completion, Epinoia taught him (i.e. Adam) to eat of the Tree (ibid. 60.19) since both (i.e. Adam and Eve) had the blemish of ignorance. Jaldabaoth cursed Adam and Eve, and his archons drove them from Paradise, continuing the persecution by instilling the ἀντίμιμον πνεῦμα into the wives of the children of men in order to beguile them. This hostile spirit is intimately connected with the sexual urge.

In the W.A. the archons set Adam in Paradise and forbid him to eat of the fruit of the Tree of Knowledge (W.A. 136.25). Unknown to them this is precisely "according to the Father's will", "in order that he (Adam) should eat", and see them, "regarding them as material" (ibid. 136.34). Through Gnosis, therefore, Adam was intended to recognize the archons for what they were. The archons now forge a wife for Adam out of one of his ribs, removing it after inducing him to sleep. Through this act Adam is robbed of the pneuma. "And Adam became entirely psychic" (ibid. 137.10). "And the pneumatic woman came to him. She spoke with him and said: 'Stand up, Adam!' And when he saw her he said: 'Thou art the one who has given me life; thou shalt be called the Mother of the Living'" (ibid. 137.11).

A distinction is made between the material and spiritual woman. As opposed to the Apocryphon of John, in the Hypostasis of the Archons the name "Mother of the Living" is attributed to the spiritual woman. The latter is the same as the light-power Epinoia of the Apocryphon of John. This spiritual woman speaks through the mouth

of the serpent, the teacher, and makes the material-fleshly woman eat the forbidden apple. Thereupon men discover that they are destitute of pneuma (ibid. 137.31). The Demiurge cursed the woman and the serpent and expelled man from Paradise.

In both the Apocryphon of John and the Hypostasis of the Archons, eating of the fruit of the Tree of Gnosis is something desirable; and, the powers who awaken man to do so are good, i.e. Christ and the spiritual woman. It is interesting to note that Irenaeus refers to the Ophites a notion similar to that which is met in the Hypostasis of the Archons (Adv. Haer. I.30). The Holy Ghost, the Mother of the Living, induces Adam and Eve through the serpent to eat of the fruit of the Tree of Knowledge. Jaldabaoth, enraged by this occurrence, expells man from Paradise <sup>20</sup>). Among the Ophites and Naasenes <sup>21</sup>) the serpent in Paradise is judged favourably. He is Logos and Redeemer. As Holy Ghost he enters man and transforms him into a pneumatic (Leisegang, p. 112). The essence of the serpent's good nature lies in his opposition to the Creator. He bestows knowledge <sup>22</sup>).

The biblical notices are here presented in a Gnostic way. According to the main lines of Gnostic thought, it is maintained that the Creator of the world, who is himself of psychic nature, cannot provide man with pneuma. Insofar as it depends on him, he keeps man destitute of pneuma. Only through extra cosmic action, bypassing the Demiurge, can something good be done for man.

The Fourth Treatise of the Codex Jung has other ideas on Paradise. In the following quotation (106.18-108.8) the translation is not everywhere certain: "For the first man was a mixed formation and a mixed creation. And he was a formation of those to the left, of those to the right, and of a pneumatic Logos, whose understanding was divided over each of the two beings, from which the man in formation was taken. Therefore one says, that a Paradise was planted for him, so that he should eat of the food of the three types of trees. He was a power of order, which was united with three types. It is he who gives enjoyment, i.e. the noble nature of the chosen being, which is in him. It became more exalted. It created. And it was not accustomed to inflict wounds upon them. Therefore did they issue an order, while

20) J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, p. 39.

21) Ophis = Nahas = serpent.

22) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, p. 222.

they made threats and brought him in great danger, which is an appeal to evil alone. He allowed him to eat thereof. And of the other tree, which had a double, did not they allow (him) to eat, especially of the Tree of Life... abandoned them to that power, which is called the serpent... He misled man through the command of those of the thought and through the lusts. It (i.e. the lust) induced him to break the commandments, so that he should die. He was ejected from all the enjoyment that was there... It was the work of providence (πρόνοια), so that they should discover that there was but a short time, in which man might receive the enjoyment of everlasting good, in which is the place of rest. This he established when the Spirit first considered that man should receive this name, the greatest evil, which is death and ignorance...and should receive the greatest good, which is everlasting life and which is true knowledge of the All... Because of the transgression of the first man, has death become Lord and entered into association with all men (Rom. 5 : 12)".

The first man partakes in flesh, soul and spirit. Whilst in Paradise he was permitted to eat of the hylic, psychic and pneumatic trees, the Demiurge issued the order that man should not eat of the Tree of Knowledge; nevertheless, he seduced man through the serpent so that he ate thereof and was excluded from enjoyment of the Tree of Life, so becoming mortal. This is not excluded from the plan of the Father. Both death and ignorance are only temporary. The ultimate aim is that man should enjoy both everlasting life and knowledge. The serpent fulfills the evil role of the seducer, and here we see a closer adherence to the Biblical narrative.

The result of sin is carried on to its conclusion. "They came to the visible elements" (στοιχεῖον) (4th Treatise 109.21)<sup>23</sup>). "They encountered those powers which had their origin in self-conceit and empty thoughts" (ibid. 109.26). "They were in contact with error" (ibid. 110.1). "For that reason there was no one who was in agreement with his neighbour over anything, philosophy, medicine, rhetoric, music, 'technology'..." (4th Treatise 110.11).

### 5. *The Defects of the Creature*

Gnostic texts employ various terms for the imperfection from which

---

23) Cf. Gal. 4 : 3. στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

the world suffers. It is noticeable that the Biblical word 'sin' (Coptic, *nobe*, ἁμαρτία) is seldom used. Sin is not a break, an act for which man is held responsible. Sin is a lessening, a lack of good. Darkness becomes the greater as distance from the light increases. 'The outer darkness' is matter where light is totally lacking. "Sin" is a sickness, from which man must be cured, a deficiency which must be filled up, a lack of knowledge which must be removed through revelation.

#### a. Ignorance, ἄγνοια

In Gnosticism, ignorance concerning the Father is the true nature of sin. And this is directly referable to God Himself. He brought forth the aeons lacking acquaintance with their creator. This 'lack of acquaintance' is most noticeable in Sophia. Ignorance proceeds from her passions (Sagnard, p. 153), from her search for the Father (ibid. p. 282). She desired to know what surpasses knowledge and so fell into ignorance and formlessness (ibid. p. 539). So did ignorance become active within the Pleroma. Sophia was ignorant of the fact that the ability to create without a partner belonged to the Father alone (ibid. p. 148). In ignorance she brought forth the Demiurge (ibid. p. 496), and, since he is both ἄνους and μωρός (ibid. p. 182), these qualities become also properties of the created world. Ignorance is the source of all evil and is manifested in the questions of the Samaritan woman.

Men do not know the pneumatic worship in spirit and in truth, a thing which can be remedied only by Gnosis. Ignorance among men results from an extra-temporal Fall within the Pleroma. First the aeons fall into ignorance and deficiency (*ignorantia*, *deminoratio*, ibid. p. 434), and, as a result, the world as the product of passion, does not know the Saviour who is the true Demiurge (ibid. p. 310). Before Jesus appeared (the earthly Jesus, son of the heavenly), men were in ignorance and error (ibid. p. 375). The Gospel of Truth describes at length man's sin as lack of acquaintance with the Father, and mentions, e.g. "the work which the Logos must do for the redemption of those who did not know the Father" (16.39). "Ignorance concerning the Father resulted in anguish and terror" (ibid. 17.10). The Fourth Treatise of the Codex Jung says of the lowest class of men, the hylics: "They did not listen to the revelation. They fell therefore into the pit of ignorance which is called: 'Outer Darkness', 'Chaos', 'Amente' and

‘Noun’ ” (89.25). The hylics are never able to appreciate the revelation in Christ; the human deficiency is “ignorance and lack of understanding” (— ἀγνώμων) (ibid. 121.6), “the ignorance of those who will never know the Father” (ibid. 127.6).

“Error” (πλάνη) is also used an equivalent of “ignorance”, and is personified in the Gospel of Truth. “Ignorance became stronger, she formed her substance in a void since she did not know the truth. She became a form and prepared, as beautifully as possible, a substitute for truth” (E.V. 17.15). “As soon as knowledge approached her (πλάνη), which is her annihilation, error has become vain” (ibid. 26.23). “He (i.e. the Son) has become a way for those who erred and knowledge for the ignorant” (ibid. 31.28).

Close to “ignorance” stands the term *‘bše* = ‘forgetfulness’ (λήθη). A passage in the Apocryphon of John explains this, and Till translates as “*Erkenntnisunfähigkeit*”. “‘He (i.e. the Demiurge) inflicted inability of knowledge on Adam’<sup>24</sup>). I said to him, ‘Christ, what is *‘bše*?’ He replied, ‘Not as Moses said’, ‘He induced him to sleep’, but he enveloped his senses (ἀίσθησις) with a veil and burdened him with ἀναισθησία, for he said through the prophet, ‘I shall make the ears of their hearts heavy, so that they neither understand nor see’ ” (A.J. 58.13-59.5). The same episode is described in the “Hypostasis of the Archons” as follows: “The archons discussed with each other and said, ‘Come and let us bring forgetfulness over Adam!’ And he fell asleep. But forgetfulness is the ignorance, which they brought upon Adam and he fell asleep” (Gen. 2 : 21; W.A. 137.3). In this passage forgetfulness and ignorance are equated. Man who is a spark from the world of light is, in this world, shut up in the domain of the Demiurge. “And the bond of the inability of knowledge fetters him to the will of Sophia” (Sophia J. Chr. 103.10-104.1).

When the Saviour comes, men rise from their inability to know and become united with the Spirit (Sophia J. Chr. 122.4). Gnosis removes *‘bše*: “What really originates in Him (i.e. the Father) is knowledge, which was revealed so that inability to know should be annihilated and the Father known” (E.V. 18.4). Here forgetfulness is contrasted with Gnosis. The absolute transcendence of the Father makes

---

24) i.e. induced Adam to sleep, in order to remove one of his ribs so as to make a woman.



Him an ἄγνωστος θεός for every creature, He alone is perfect. Lack of acquaintance with God results from the impossibility of knowing Him. God Himself is the cause of the faults of the world. According to Basilides the completion of history lies in recognition by men of this situation. It is the great Agnosia, whereby man gives up any attempt to rise above his natural limitations, even through Gnosis.

b. Deficiency, ὑστέρημα, *šta*

In a system of emanation, everything which is outside the central emanating point must be regarded as less perfect than this point; it is of a lesser type of being. From the One came the many, and each one of the parts misses the completion which the One possesses. 'Sin' is not an absolute rupture but a deficiency which must be filled. Opposed to this deficiency stands 'completion' (τελεῖν). In the formulation of this negative theology, the Father is called, "He who is without deficiency" (*atšta*). When the Father began to create, he reserved completeness for Himself, this becoming the cause of the defectiveness in his creation. "This perfect Father brought forth the All, in Whom the All (i.e. the aeons) is, while the All is lacking (*efšaat*, same root as *šta*) Him, since He reserves their completion for Himself, which He had not given to the All. The Father was not jealous, for which jealousy is there between Him and His members?" (E.V. 18.33).

A similar idea is to be found in the Fourth Treatise. First it should be said that the Father reserved completeness for Himself and did not grant it "to those, who first proceeded from Him, not out of jealousy (φθόνος), but so that the aeons should not, from the beginning, receive their infallibility (*mentatšta*) and raise themselves to glory — to the Father — and should not think within themselves that they have this of themselves" (4th Treatise 62.19 sqq.). The aeons receive their completion only gradually, as a gift from the Father. Had the aeons been created perfect, there would have been no difference between them and the Father; there would have been neither space nor time for a process of development. "For, if the aeons had possessed completeness, they would not have been able to rise to the Father" (E.V. 19.1). The deficiency is essentially a lack of knowledge. "For what else did the All need except knowledge" (E.V. 19.14). "For whoever is in ignorance lacks (*šaat*) something, and it is something

great that he misses, for he misses that which will perfect him" (E.V. 21.14). "Since deficiency originated through their not knowing the Father, deficiency shall exist no more when they know the Father" (E.V. 24.28).

The fallen aeon Sophia, the origin of all evil, is designated ὑστέρημα (Sagnard, p. 561). The Demiurge, her son and creator of the deficient world, is called ὑστερήματος καρπός, *labis fructus, extremitatis fructus, postremitatis fructus* (Sagnard, p. 434). In the Latin translations is reported that the imperfection of Sophia lay in her place on the outermost edge of the Pleroma, the furthest from the Father. In Sophia the mystery of the passion of the deficiency came to fruition (τὸ μυστήριον τοῦ πάθους τοῦ ὑστερήματος). Thereby the group of twelve aeons loses the last of its number (Irenaeus, Adv. Haer. I.18.4; Sagnard, p. 427). Ὑστέρημα and πάθος proceed from ignorance (Sagnard, p. 420).

In the number-symbolism of Markus, 99 is the 'lack' which is reckoned on the left hand. The consequent unity, τὸ ἓν, passes over unto the right hand, the desirable side, where one begins the reckoning of 100. The Gospel of Truth (32.4 sqq.) makes reference to this and relates it to the ninety-nine sheep of the parable. Irenaeus also says that the deficiency of the aeons is necessary. "If the aeons had not fallen into ignorance and deficiency (*in deminoratione*), there would have been no emanation, neither of Christ, nor of the Holy Ghost, nor of Limit (Horos), nor of the Saviour, ...but the All would have been devoid of so much good" (Irenaeus, Adv. Haer. II.19.9; Sagnard, p. 247).

The "apostate" aeon Sophia brings forth imperfect creatures. "He (i.e. the aeon) released what had resulted from deficiency, those who had come forth from him like a fantasy, as if they were not his own" (4th Treatise 78.5). "From that which he himself lacked (*šta*) there arose those who proceeded from his thought and self-conceit" (ibid. 78.14). This "lack" spreads out from Sophia over all that she created.

Salvation and consummation consist in the 'completion' and removal of the deficiency. "Likewise the Pleroma, which is without deficiency, fills up his (i.e. man's) deficiency, which He (the Father) has given forth from Himself to fill up that which he lacked in order that he might receive grace, for when he was in want, he did not

possess grace. Therefore, diminution existed there where there was no grace" (E.V. 35.35 sqq.). Cf. Epistle to Rheginos 49.5: "The Pleroma completes the deficiency". "For in the completion of your works shall the whole deficiency be removed which revealed itself from truth. It shall pass away and it shall be as though it never was" (U.W. 151.24). With this the world process finishes. The only perfect Father could create but the Imperfect; but it missed Him and continued to seek for Him. Deficiency is filled, then it becomes Pleroma again and returns to the Father. Deficiency is never completed until the All has returned to the Father, plurality is again unity.

c. Sickness, ἀσθενεῖν, *šône*

What proceeds from the fallen aeon (i.e. Sophia) is sick. "But the sick who followed him when he (i.e. the aeon) transgressed his boundaries, arose from uncertainty" (4th Treatise 77.28). The incomplete creation came from the perplexity which fell upon Sophia when she strove upwards after the Father and looked into his unfathomable depth.

The defective ones cannot enter into the place of salvation, i.e. the Kingdom. The aeon of salvation "is not the guest of the sick and the weak" (4th Treatise 93.18). That which is weak, sick and female is of a lower order. The woman came into being after the man, who was complete in himself. In the completion the female shall become male again. There are "forms of the male, which are not from the sickness which is female nature; but, they are from that which has already left sickness behind — it is called Church" (4th Treatise 94.17).

Gnosticism knew three categories of men: hylics, psychics and pneumatics. The second is ill, but can be cured. The psychics have "an inclination to evil", but they shall "be angry because of their sickness, which they regret, so that they should obtain a lasting love and seek for him who can cure them of their diminution" (4th Treatise 98.37). According to Heracleon the Saviour also works for the salvation of the psychics. "When he had descended to the one who was sick, whom he had healed from his sickness, i.e. from his sin, and when he had vivified him by the forgiveness (of his sins), the Saviour said, 'Thy son liveth'" (John 4 : 50; Sagnard, p. 517).

Sophia herself is regarded as sick and as healed by Horos (ἐθεράπευσεν; Sagnard, p. 150). In the apocryphal Epistle of James, Jesus

says to his disciples, "Life is yours. Know that he healed you, when you were sick, that you might become kings" (3.24 sqq.). Acceptance of Gnosis is healing from sickness, which is simply a weak state of health, from which one can be cured.

d. Sleep, ὑπνοῦν, *enkotek*

Whenever sin is reckoned as ignorance, then it is easily imagined as sleep-unconsciousness. The sleep which fell upon Adam before Eve was formed from him was incapacity for knowledge. "The aeons discussed with each other and said: 'Come, let us bring forgetfulness over Adam!' And he fell asleep" (W.A. 137.3). Those, who are ignorant, are "as though they were made in sleep and found themselves in confused dreams" (E.V. 29.9). "Recently they have cast away ignorance from themselves, like sleep which they considered as nothing" (E.V. 29.33). To come to knowledge is to awake. "Do you dare to sleep?", Jesus says to his disciples, "you ought to remain awake, from the beginning, so that the Kingdom of Heaven might receive you to itself" (Apocryphal Epistle of James 9.32).

e. Passion, πάθος

Evil is to be found in the lower level of human nature (i.e. the domain of sensations), in which the influence of material flesh is felt. Enthymesis and Pathos separate themselves from Sophia and constitute her lower nature. "For sickness is a passion (πάθος), since it is not the result of union with the Pleroma, rather from that which has not yet received the Father" (4th Treatise 95.2). When Sophia could not pass beyond Horos, she was overwhelmed with all sorts of passions, λύπη, φόβος, ἀπορία. Evil is situated especially in the sexual urge. "He (Jaldabaoth) implanted a desire (ἐπιθυμία) to procreate (σπορά) with Adam, so that this one (i.e. the desire) belongs to that being which gives birth to an image out of its (i.e. of the desire) ἀντίμιμον <πνεῦμα>" (A.J. 63.5).

Certain Gnostic movements have ascetic tendencies. Basilides recommends abstention from sexual life and praises eunuchs (Leisegang, p. 211). The Gospel of Thomas disapproves of the sexual life: "Miserable is the body which depends on a body, and wretched is the soul which depends on these two" (Logion 87).

Imperfection is a "mixture" of the higher and lower (συμπλέκω). The spiritual nature of Sophia is mixed with passion (Sagnard, p. 162; Irenaeus, Adv. Haer. I.4.1). She desires to make herself equal to the Infinite One. This is the appearance of evil (ignorance) and the result is a formless being mingled with passion, i.e., our world (Sagnard, p. 237). The six husbands of the Samaritan woman are, according to Heracleon, the evil with which she had mingled herself. Evil and matter are one. Her adultery is the hylic evil (Sagnard, p. 495). Similar ideas are also met with in Neo-Platonism. Plotinus argued that man is a mixture (μεμιγμένον) of matter and rational form (Enneads III.2.2).

Salvation is the "unscrambling" in which the pneumatic element is freed from the "compositum".

#### IV. SALVATION

##### 1. *The pneumatic Seed*, τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν

Man's situation is not absolutely hopeless. Though he is a creature of psychic nature, bound to matter, he already bears the principle of salvation within himself: the pneumatic seed. Without the Demiurge knowing it, a spark of pneuma was put in man at his creation. This pneumatic particle has sunk into matter and must be liberated by the Saviour. Here Gnostic and Hellenistic conceptions are to be compared, e.g., the function of the "nous" in respect of the "psyche" in Neo-Platonism, and the λόγος σπερματικός in the Stoa (Sagnard, p. 581). Although these systems differ from Gnosticism, a comparison is possible. The Saviour, Christ, is the prototype of pneumatic man. According to the "*loi communautaire*", the two partners of one couple from the Pleroma are identical. Christ (Logos) = Pneuma (Sagnard, p. 241). According to other Gnostic laws (*filiation nominale*, *extension*, *réabsorption*, Sagnard, p. 305), Man, Christ, Saviour and pneumatic man are to be identified. According to the law of "*exemplarisme inversé*", the celestial Man-Christ is the prototype for the earthly one. Just like the Gnostic Christ also is a pneumatic seed. The pneumatic man is latently present in the visible man and is enlivened by his prototype, the Christ. The Gnostic joins his angel in the consummation. The model for this is Sophia's union with her bridegroom, Christ. In fact, the union of the pneumatic with his true Being is thus represented. Salvation is a natural process for which man has a capacity within

himself, viz. the pneumatic seed. The pneumatic cannot fail to be saved. Even as sin is not a radical rupture between God and man, so salvation is not a new beginning.

The pneumatic seed issued by Sophia (who as a part of the Pleroma is of pneumatic nature) is instilled in Adam (Sagnard, p. 547; Exc. ex Theod. 53.2-5). Unconsciously the Demiurge co-operates with her. "The product to which their mother Sophia had given birth is consubstantial with the Mother, therefore pneumatic, and the Demiurge did not know it. It was put secretly into the Demiurge, without him knowing it, to be sown by him into the soul which will come forth from him, just like in the material body, so that this seed was prepared to receive the perfect logos" (Irenaeus Adv. Haer. I.5.6; Sagnard, p. 183). The Demiurge is but the instrument of the Logos who puts the pneumatic substance in man. "The Logos uses him as a hand and as a mouth" (4th Treatise, 100.31; 103.4). "He (i.e. the Demiurge) makes them, while he does not know that the Spirit moves him by destining him for that which he will, for what originated from him originated in the likeness of a spiritual place" (4th Treatise, 101.2). The angels of the Demiurge become frightened when they see that with man a being came into existence, more powerful than they themselves, because it has a pneumatic nature. "The cause of it was the seed of the higher being (σπέρμα... τῆς ἄνωθεν οὐσίας), instilled in it in an invisible way... For it is in the name of Man, that Adam was shaped, and he caused the fear of pre-existent Man to rise who was situated in him" (Clemens, Stromateis, II.36.2-4; Sagnard, p. 121; Leisegang, p. 285). The Apocryphon of John describes, how the Demiurge must blow the pneuma into man at the command of celestial powers. Genesis 2 : 7 is interpreted in a Gnostic mood in this way, that either the psychic or the pneumatic substance is bestowed on Adam together with the inflation into his nostrils. "They said to him, 'Blow something of the Spirit which is within you into his face, and the thing (material man) will rise'. And thus he inflated something of his spirit — that is the power of the Mother (Sophia is pneumatic) — in the body and he moved himself" (51.8). "His wisdom became stronger than that of all the others" (52.9); thus man is raised above the archons by the pneuma.

A passage from the Gospel of Truth refers to the creation of man who lies down as a material being: "And the Spirit came to him in

haste, when It resuscitated him, having helped him who was stretched out on the ground. It placed him upon his feet, because he had not yet risen" (30.16). The pneumatic particle is a spark or a drop from the world on high which has come into the earthly creature. "From the aeons above the currents of light a drop out of the light and the spirit came down to the lower territories of the ruler of chaos, in order that he should cause their formations to come into appearance, from this drop, in which there is a judgement for him, the ἀρχιγενέτωρ, who is called Jaldabaoth" (Sophia Jesu Christi 119.2-16).

The pneumatic seed is also called a spark (σπινθήρ) which the Saviour excites to life by awakening the psyche from sleep (Exc. ex Theod. 3.12; Sagnard, p. 549). The pneumatic seed is also pre-existent in the Logos: "He possesses within himself the grains of seed which will originate, through the promise which came into existence in the one (i.e. the Logos) who conceived it (the seed) as if he were one belonging to the seeds which will originate" (4th Treatise, 95.24). Christ himself is also called "seed of the truth". The pneumatics are pre-existent in him, and they will return to him, "...and that on the other hand through the Son of Man (besides the Son of God) the restoration into the Pleroma might take place, since at first he was from above, a seed (σπέρμα) of the truth, when this structure had not yet come into being" (Rheginos, 44.30). Very close to this is a fragment from the Gospel of Philip (123.34), "... the Christians . . . , these are called . . . the chosen race of . . . and the true man, and the Son of Man, and the seed of the Son of Man. This true race is mentioned in the world". The Gnostics have a physical doctrine of salvation, for the pneumatics are such by nature. They cannot fail to be saved, being a φύσει σωζόμενον γένος (Sagnard, p. 137).

## 2. *Pre-Existent Man*

According to the Valentinians, the pneumatic germ of the Gnostic was brought forth by Sophia in the image of the angels when she sojourned outside the Pleroma. Because Sophia as an aeon was pneumatic, here offspring were likewise. In the Valentinian system, the spiritual seed can also be equated to the pair of aeons Man-Church, who form together the pneumatic or chosen man (Sagnard, p. 391). Ecclesia, one out of the aeons, is the prototype of the Church of the

Valentians. An utterance of the Valentinian Markus runs: "And in this one (i.e. the Saviour) was the seed of them who have been sowed together with him, who have descended with him and have risen with him" (Sagnard, p. 374). The pneumatics were pre-existent in the Saviour. Christ is the prototype of pneumatic man. He descends on the terrestrial Jesus and ascends to heaven. In this way the pre-existent seed of the Gnostic unites with the human body, but it frees itself from the body and returns into the Pleroma. Christ as the "Saved-Saviour" is the prototype of the Gnostic.

Some "Logia" from the Gospel of Thomas refer to this pre-existent man: Logion 50 "Jesus said, 'When they say to you, 'From where do you originate?', say unto them, 'We have come from the Light, from where the Light came into existence out of itself'. It (stood) and it made itself manifest in their image. When they say unto you, 'Who are you?', say 'We are sons and we are elected of the Living Father' ". Election and pre-existence are here tied closely together. The pneumatics as elected ones are pre-existent in the thoughts of the Father. For example, compare Logion 19, "Jesus said, 'Blessed is he who was before he came into existence' ". The pneumatic seed of the Saviour, which was present in him originally, descended into his material body when he was born. An utterance of the Gospel of Philip is identical with this thought: "Blessed is he who is before he came into existence, for he who is, originated and will originate" (112.10). We read in the Epistle to Rheginos, "But the All is that which is encompassed. (Before) it came into being, it was" (46.38). "But the All — which we are — we are saved" (47.26). The All is here the sum of the pneumatics. It was included in the Pleroma before the creation of the world. Its salvation is fixed beforehand. The pneumatics are unassailable for the lower powers, because they have belonged to the sphere of light from all eternity. Eleleth (an angel out of the pneumatic sphere) says to Norea (the wife of Seth), "You and your children belong to the Father who exists from the beginning. Their souls came from above out of the imperishable light. Therefore the powers will not be able to approach them on account of the spirit of truth (πνεῦμα, ἀλήθεια) which lives in them" (W.A. 144.20). It is the pneumatic part which is pre-existent.

In this connection the conception of the pre-existent Man of Light or the perfect man is also to be mentioned. He can be conceived as the



celestial Adam after whom the terrestrial one has been patterned, as the prototype of the pneumatic, as his pre-existent pneumatic part, and as the celestial Christ who descends upon the terrestrial Jesus. Because of the "*loi communautaire*" (Sagnard, p. 241), Gnosticism is able to combine these thoughts. Pistis punishes Jaldabaoth who exalts himself, saying, "There exists an immortal Man of Light before you. This one will reveal himself in your formations. He will tread upon you" (U.W. 151.19). When Jaldabaoth challenges the Man of Light, who is the source of his perplexity, this Man reveals himself to him, so that Jaldabaoth is getting perplexed. "From that day on this angel is called 'Adam of Light'" (U.W. 156.1-20). The Apocryphon of John describes the creation of the perfect man (τέλειος ἄνθρωπος), "Out of the first knowledge . . . and according to a decision of the αὐτογενής (i.e. Christ) the perfect and true man originated, the first appearance. He called him 'Adam' and situated him above the first aeon near the great God Christ" (A.J. 34.19-35.8). In him the Gnostics possess their pre-existent Being; they are "from the race which does not vacillate, of the perfect man, and who are capable of understanding" (A.J. 22.15).

The true personality of the Gnostic is the man from above (ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος) who descended upon him in order to become his inner man, his pneumatic ego (ὁ ἔσω ἄνθρωπος, Sagnard, p. 282, Irenaeus, Adv. Haer. III.15.2; II.19.2). A passage from the Epistle to Rheginos deals with this inner man: "The members which are visible, (but) dead, will not be saved, for it is (only) the living (members) that are within them which were to rise again" (47.38). The "living man" is put on in Baptism (Gospel of Philip 123.21).

The consummation is that the pneumatic returns to the place of his pre-existence in the Pleroma. "He (i.e. the Son) will speak about the place whence each one came forth; and he (i.e. man) will haste in order to return to that place from which he received his origin, in order to be brought away from that place where he stood. And his own resting place is within his Pleroma (E.V. 41.1-12).

### 3. Election

The pneumatic substance which is put into man during his creation without the Demiurge knowing it is called "chosen seed" (4th Treatise 101.13), or "seed of the promise" (4th Treatise 117.14). Also Irenaeus

(Adv. Haer. I.6.4, Sagnard, p. 187) says concerning the Gnostics, "They call themselves perfect ones, seed of the election" (σπέρματα ἐκλογῆς) cf. I Peter 2 : 9, ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν. In a certain way, election is pre-existence. The elect ones exist beforehand in the mind of the Father or in the Saviour, or, in a Biblical manner, they are said to have had their names written in the Book of Life. The salvation of the pneumatics is fixed beforehand, and thus it is necessary that their election be realized.

Theodotus calls the Church, τὸ γένος τὸ ἐκλεκτόν (Exc. 39, Sagnard, p. 391). Christ encompasses in a potential way the pneumatics and the psychics, respectively, the elected ones and the called ones (Sagnard, p. 532, after Theodotus). The Church as an aeon is pre-existent. The Gospel of Truth mentions the 'Book of Life': "They who receive the teaching, they are these, they are the living ones who have been inscribed in the Book of the Living" (21.3). "He has inscribed them beforehand, after He had prepared them, in order to give them to those who have originated from Him" (21.23). Whose name has not been mentioned beforehand by the Father perishes (21.30).

The Father's Pronoia was directed towards the salvation of the pneumatics. Among the Barbelo-Gnostics she is identical with Barbelo and Ennoia, the First Thought of the Father (Sagnard, p. 440). The pneumatic substance is sown in the psychic one as an ineffable pronoia. The pneumatic man is deposited by Sophia in the breath of the Demiurge, who in spite of himself is coadjutant, in order to bring the pneuma to man. This is executed with a dynamis and a pronoia which are ineffable. This fact is not perceived by the Demiurge (Sagnard, p. 184, after Irenaeus, Adv. Haer. I.5.6).

Election and pre-existence refer to one another in Logion 49 of the Gospel of Thomas <sup>25</sup>): "Blessed are the single ones (μοναχός) and the elect, for you shall find the Kingdom; for you come from there and you shall return to it". "I shall elect you, one out of a thousand and two out of ten thousand, and they will stand as single ones" (Logion 23) <sup>26</sup>). The term μοναχός Coptic *wa wôt* (i.e. a single one), refers here to

25) Cf. A. F. J. Klijn, The "Single One" in the Gospel of Thomas, Journal of Biblical Literature, Vol. LXXXI, Part III, 1962, pp. 271-278.

26) Cf. Irenaeus, Adv. Haer. 1.24.3-7, Leisegang, p. 247, "Not many can possess the knowledge, but only one out of thousand and two out of ten thousand".

the fact that the elect are small in number. "Many stand at the door, but the single ones only will enter into the hall of the wedding-feast" (Logion 75). In the background is the passage Matthew 22 : 1-14, where verse 8 mentions "the wedding", so that the term *μοναχός* is to be interpreted from verse 14, "For many have been called, but only few have been elected." The Epistle to Rheginos says concerning the election, "Therefore we have been elected unto salvation and redemption, because it has been determined for us from the beginning, that we should not fall into the madness of them who are ignorant, but we shall enter into the knowledge of those who came to know the truth. Now, the truth which is guarded, cannot be abandoned, nor has it originated" (46.25). A "*perseverantia sanctorum*" is connected with election. The idea of election from the Scriptures is interpreted according to a Gnostic doctrine of physical redemption. The pneumatic cannot fail (*ἀνάγκη*, E.V. 21.10, 20) to return to the Father.

#### 4. The Threefold Order

In a Gnostic system the doctrine of the *ἀποκατάστασις πάντων* would fit best. Everything came forth from the Father and must return to Him. Such a thought seems to occur with Markus (Sagnard, p. 362, 432) and Basilides (Leisegang, p. 227). It is a well known fact that Origen taught the *ἀποκατάστασις διαβόλου*. The cyclic world-process does not admit, in fact, that anything can be excluded from the coming forth from and the return to the Father.

The New Testament, however, contains a call to conversion. Man can accept the message or he can reject it. Besides salvation, there is also a possibility of doom. There is a twofold judgement, some going to the right, others to the left. The Manichaean system, originating from Persia, is much more dualistic than the doctrines of Egypt and Syria. Darkness has an independent existence as a counter-power of the Light <sup>27</sup>).

A sort of dualism has been incorporated in the Valentinian system, and there has been made room for both conversion and doom. This, however, seems to be an inconsistency in a monistic system in which emanation plays an important role.

Classical anthropology, according to which man is composed of three

---

27) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, p. 281.

parts, viz. mind, soul and body, has influenced the doctrine of the three races of mankind. Besides the pneumatics, there are the psychics and the hylics: "There exist three races of man (γένος), a pneumatic, a psychic, and a choic one, represented by Seth, Cain and Abel. It is the manifestation of the three natures (φύσις), no longer in the individual but in the genders" (Irenaeus, Adv. Haer. I.7.5). "Mankind existed in three ways, according to the pneumatic, the psychic and the hylic Being, preserving the type of the disposition of the three ways of the Logos. From these were brought forth the hylics, the psychics and the pneumatics, each being of the three races (γένος) out of its fruit" (4th Treatise 118.14). The Fourth Treatise of the Codex Jung deals circumstantially with the three natures.

Irenaeus (Adv. Haer. I.6.1) mentions the three races with various designations: 1°. The material one (τὸ μὲν ὑλικόν), which is also called "the left one" (ἀριστερόν); 2°. The psychic one, which is also called "the one of the right" (δεξιόν); 3°. The spiritual one (τὸ δὲ πνευματικόν). Besides a tripartite division, there is also a bipartition (to the right — to the left). The pneumatics, who originate from the Pleroma, are situated above everything. The remnant has been subdivided into two groups: one with a favourable destiny, and the other with an unfavourable one. The Fourth Treatise says concerning the last two groups that they form two orders (τάγματα): "Those of the thought and of the image are called those to the right, and the psychics, and the fire, and the centre; those of the thought of pride and those of the likeness, however<sup>28</sup>), are called those to the left, the hylics, and the dark ones, and the last ones"<sup>29</sup>) (4th Treatise 98.13).

The Fourth Treatise prefers to designate the two orders as "those of the thought" (*napimeewe*) and "those of the likeness" (*napiton<sup>en</sup>*). The former actually accept the revelation, the latter do not. "Those of the thought — they welcomed his revelation. They became witnesses... They confessed the Light" (4th Treatise 89.9). "Those of the likeness, however, became afraid of the Rise, because they did not listen to him from the beginning. Therefore they fell into the pit of ignorance" (ibid. 89.20).

28) Cf. Gen. 1 : 26, the distinction between image and likeness.

29) What is last is that which is found at the uttermost edge of creation, that which is evil.

What is the meaning of these names? “(The Logos) brought forth those of whom he had made the thought at first, when they were not with him, while they possessed the perfection” (4th Treatise 92.10). The Logos forms the Demiurge “out of his thought” (4th Treatise 100.23). As the Demiurge belongs to the psychic sphere, one can think of the psychic ones who have their origin in the thought of the Logos. One can also consider the Greek *ἑνωία* to be the background of Coptic *meewe*. She is the female partner who stands besides the Father. It is said concerning the creation of the fallen Aeon, “Since he wanted to take them, however, while he himself got them in his grasp, he brought them forth as shadows, idols and likenesses. He was unable to bear the sight of the Light, but he looked down into the depth. Instead of (being of) one mind, he became uncertain” (4th Treatise 77.15). Further, his “ignorance” is mentioned. The fallen Aeon makes imitations patterned after celestial models. Something similar is said concerning the son of the fallen Aeon, the Demiurge. “Those of the likeness” are the hylic nature and thus defective imitations of the higher world. They belong entirely to the lower order and must perish; and, thus, they belong to perdition “by nature”, just as the pneumatics are saved “by nature”; the hylic φύσει ἀπόλλυται (Exc. Theod. 56.3; Sagnard, p. 531). Τὸ χοῖκόν is absolutely unable to partake in salvation. It is not susceptible (δεκτικόν) to it (Irenaeus, Adv. Haer. I.6.2; Sagnard, p. 187), for it proceeds from the passions and the ignorance of Sophia (Irenaeus, *ibid.*, I.4.2; Sagnard, p. 163). Therefore it is necessary that the hylic race goes to perdition (κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι, *ibid.*, I.6.1; Sagnard, p. 185). “The hylic race is alien in every respect, because it is darkness” (4th Treatise 119.8). “It separates itself from the rise of the Light” (*ibid.* 119.11). “The hylic (race) will receive perdition in every respect” (*ibid.* 119.18). “It hates the revelation of the Lord” (*ibid.* 119.15).

The psychics occupy a special place. Though they do not belong to the pneumatics, they have a favourable destiny. “The psychics are educated by psychic realities, they who are confirmed through works and bare faith and who do not possess the perfect Gnosis. ‘This time’, they say, ‘we ourselves are concerned, who are the (common) church’. ‘On account of that’, they declare, ‘a good conduct is indispensable for us; otherwise no salvation’” (Irenaeus, Adv. Haer. I.6.2). So the

true Gnostics consider themselves to be above the church. Their full “belief” is knowledge. The members of the church have only a “bare” faith. Through good works the psychic can obtain righteousness, upon which basis salvation becomes possible for him.

The psychic, however, does not enter the Pleroma, for that is exclusively the share of the pneumatic ( *μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντός Πληρώματος χωρεῖν*, Irenaeus, *ibid.*, I.7.1; Sagnard, p. 194). Instead, those of psychic nature belong to an intermediate group and also arrive at a middle-place ( *μεσότης*) (*ibid.*, I.7.5; Sagnard, p. 195). This is the eighth heaven, situated above the Hebdomas (the lower part of the cosmos), where the planets exercise their influence (Sagnard, p. 414). “The souls of the righteous, they also will receive their rest in the middle-place” (Irenaeus, *Adv. Haer.* I.7.1, Sagnard, p. 194). “The psychic race, however, is as a light out of fire (the pneumatic being light out of light), which accepted knowledge slowly from him, who revealed himself to it, most (slow), to run to him through faith by a voice, it being instructed still more. And thus they were satisfied, being not far from hope according to the promise” (4th Treatise 118.37). “They also will reach the salvation of those who were brought forth as beings who are out of the order. Those were good” (4th Treatise 120.5). There occur instances in Hippolytus mentioning that the Demiurge has a “fiery” character. This “fiery” ( *πυρώδης*) character belongs to the psychic sphere as it is the case with the Demiurge (Sagnard, p. 176).

Also according to the Apocryphon of John, there is a possibility of salvation for the psychics who are, in a certain way, under the influence of the pneuma: “When, however, this strong divine spirit has come to life, it strengthens the power — that is the soul — and it (the soul) does not go astray towards evil. With those, however, into whom the *ἀντίμιμον πνεῦμα* enters, it (the soul) will be led into temptation and it goes astray” (A.J. 67.9). Thus there is a two-fold possibility for the psyche: it can allow the Holy Ghost to put it on the right track, or it can allow the evil spirit to misguide it. The pneumatic element is saved automatically, and the hylic one must go to perdition; but the psychic race stands between them. “It will go to that place to which it is inclined” (Irenaeus, *Adv. Haer.* I.6.1; Sagnard, p. 177). In accordance with this, the Fourth Treatise says, “As it is in the middle,

when brought forth and settled, the psychic race is two-fold according to its destiny to the good or to the evil" (119.20).

While the destiny of the pneumatics and of the hylics is fixed, the psychics possess a free will (αὐτεξούσιος) (Irenaeus, Adv. Haer. I.6.1; Sagnard, p. 186).

The psychics, moreover, are able to come to repentance. This has been prefigured, in the fallen aeon, Sophia, who turns herself to Christ (Irenaeus, *ibid.*, I.4.1; Sagnard, p. 163). Every psychic element originates from this repentance (Irenaeus, *ibid.*, I.4.2; Sagnard, p. 172). The repentance of Sophia also occurs in the Apocryphon of John, "The Mother, however, when she came to the insight that the misformed child of darkness (the Demiurge who was brought forth by her) was not perfect, since her partner had not agreed with her, repented (μετανοεῖν) and wept vehemently" (A.J. 46.9; cf. 45.13).

According to Basilides the Demiurge, who is chief of the archons, comes to repentance when the pneuma teaches him that he is not God (Leisegang, p. 224). Others have the opinion that it is not Jaldabaoth who comes to repentance, but his son, Sabaoth. He listens to Pistis Sophia and to her words about the Man of Light (U.W. 151.34). He detests his father and mother (U.W. 151.35). "When Sabaoth, however, had received the place of rest, in exchange for his repentance, Pistis gave him moreover her daughter Zoë with a great power, in order that she might make him acquainted with everything which is in the Ogdoad" (U.W. 152.26). He is not yet within the Ogdoad but is very near to it, and the Ogdoad, the eighth heaven, is the destiny of the psychics. Also the "Hypostasis of the Archons" mentions that Sabaoth repents. The breath of Sophia changes into a fiery angel, who throws Jaldabaoth down into the Tartaros. "When his son Sabaoth, however, saw the strength of this angel, he came to repentance (μετανοεῖν). He condemned his father and his mother, Matter. He was ashamed on account of her. He exalted Sophia, however, and her daughter Zoë. Sophia and Zoë carried him away upward and situated him above the seventh heaven under the curtain which is between what is on high and below" (W.A. 143.14). Here also Sabaoth arrives at the boundary of the highest heaven which the psychics are able to reach. Jaldabaoth and Sabaoth represent the two possibilities for the psychics who can obdurate in evil or convert themselves from it.

Although the Gnostic system is mainly deterministic, room is made

for the exercise of free will and for conversion in the intermediate sphere of the psychics. Gnostic syncretism seems to unite in this way what is otherwise incompatible. A comparison can be made with Neo-Platonism. Νοῦς and ψυχή belong in this system to the divine sphere of being, from which the sensible world is excluded, which has matter as a substructure. The psyche ought to have itself drawn upward by the spirit, but it is also able to have itself drawn downward by matter.

### 5. *The Saviour*

On account of its Christian coloration, the figure of the Logos-Christ-Saviour plays an important part in Valentinian doctrine. This phenomenon can only be explained according to the law of "*filiation nominale*" (Sagnard, p. 240). On different levels the same figure returns in nearly the same function. Of course, a distinction is made between the pre-existent Christ and the terrestrial Jesus, but there is also more than one transcendent Christ. One may see the schemes in Sagnard's presentation, pp. 317-319. The hierarchy shows the following structure:

The unknowable Father.

The only begotten Son, Μονογενής, Νοῦς (Irenaeus, Adv. Haer. I.2.1; Sagnard, p. 312).

Logos-Christ, who engenders the aeons (Sagnard, p. 313). He is the cause of the 'formation' (μόρφωσις), and the generation of the aeons (Irenaeus, Adv. Haer. I.8.5.e).

Logos-Saviour, who gives the second 'formation' to Sophia according to the Gnosis (Sagnard, p. 485).

The incarnate Logos who appeared on earth in a visible shape (Sagnard, p. 484).

In this scheme the Saviour is the fruit of the harmonious cooperation of the aeons. "In a common desire and one single thought of the entire Pleroma, and with the consent of Christ and the Holy Ghost, each one of the aeons contributes something which he has within himself as the most excellent. This is the perfect fruit, Jesus who is also called Saviour (σωτήρ), and further Christ and Logos, after the name of his Father ("*filiation nominale*"), and also "the



All", because he comes forth from all of them" (Irenaeus, Adv. Haer. I.2.6). Sophia who is outside the Pleroma, receives a 'formation' *κατ' οὐσίαν* from the higher Christ who bends himself over the cross (i.e. Horos) (Irenaeus, Adv. Haer. I.4.1), and also a second 'formation' *κατὰ γνῶσιν* from the Saviour (Irenaeus, *ibid.*, I.4.1; 4.5). The Saviour works mainly outside the Pleroma.

These data, borrowed from Irenaeus, are to be found back in Gnostic sources.

The Son-Nous is next to the Father and is equal to Him. He receives the same predicates as his Father, but it is also he in whom the Father assumes form in order to reveal himself. "He (the Son) is the true only worthy... the Son of the Father... the shape of the shapeless, the body of the incorporeal, the face of the invisible, the word of the unrepeatable<sup>30</sup>), the intelligence (*νοῦς*) of the unthinkable... the light for him for whom it is night" (4th Treatise 66.10). The Father is unknowable, absolutely transcendent. Only the Nous-Son knows the Father. He is apt to communicate his knowledge of the Father to others. This has been expressed in a series of parallel predicates. The Son is "a root for them who have been planted, God for the abandoned, love for those whom he loved, providence (*πρόνοια*) for those for whom he is providence, intelligence for those for whom he is intelligence, etc." (4th Treatise 66.19 sqq.). The Gospel of Truth calls the Son the Name of the Father. In the background of this is the Jewish conception of the Name as a hypostasis. "The Name of the Father is the Son. It is He who, in the beginning, gave a name to Him, who came forth from Him and who was Himself, and whom He engendered as a Son" (38.6).

The Son is the "Monogenes", "therefore he is a first born and he is an only begotten son" (4th Treatise 57.18). In the Apocryphon of John the Son is first brought forth by Eunoia, the Father's female partner. "She Eunoia-Barbelo turned herself to him and gave birth to a spark of light. That is the only begotten (*μονογενής*), ...the first born son of the All, of the spirit of the pure light. He anointed it with his goodness, so that it became absolutely stainless and Christ. The mind (*νοῦς*) revealed itself and came in order to stand near Christ"

---

<sup>30</sup>) In texts like this one usually the Greek loanword *λόγος* occurs; here however, the Coptic *šedje* has been used.

(30.1; 5; 7; 15.31.7). Christ is also called "Light" (31.15). Christ springs from a "world of light" and brings this light into the darkness. The true God gave him all the power and caused those who were within him to submit themselves to him, in order that he might understand the All (A.J.32.14).

In the Sophia Jesu Christi the first place is occupied by the primeval man in whom a light reveals itself. He is the autopator. A second couple springs from him of which the male partner is the progenitor, the Son of God, the Christ. His third form is the Son of Man, the Saviour (S.J. Chr. 94-103).

In accordance with the data of Irenaeus, Christ brings forth the substance as well as the knowledge of the aeons. "For that one whom he caused to appear as a light for those who came forth from him, after whom they call themselves, is the Son" (4th Treatise 62.33). "Now he who came forth from him, knows him for an engendering and a knowledge of the All" (4th Treatise 66.5).

The Fourth Treatise of the Codex Jung speaks of the Logos as the creator of the aeons. In a passage dealing with the members of the Pleroma it is said concerning the Logos, "Now he brought them forth. He contained sperm (literally, "lay in a sowing"), until those came into existence whom he would engender" (60.34). In a commentary on John 1 : 3, Ptolemaeus says that the Logos created the Pleroma (Sagnard, p. 484). The Logos also creates the three races of men: the pneumatic, the psychic and the hylic (4th Treatise 98.21; 118.19).

The Logos works for the salvation of the children of the fallen aeon. "He sowed an intention in their hearts that they should ask and pray to him for what is excellent" (4th Treatise 83.18).

According to the data of Irenaeus, the aeons shape the Saviour as a fruit, in order to rescue the fallen aeon Sophia. The same idea occurs in the Fourth Treatise of the Codex Jung. The Father intends to help after the aeons have beseeched Him. "He drew him unto Himself. He revealed Himself and bestowed on the one who was in want, out of good pleasure, in a will of joy which came into existence. They brought forth the fruit (*καρπός*) which was a product of the good pleasure. It was one single one. It was the one of the All who revealed the Father's form of appearance. The aeons thought of him in order to honour and to pray for help on behalf of their brother" (the fallen aeon) (4th Treatise 86.21).

The "fruit" leaves the Pleroma in order to rescue that which has fallen out of it. In this capacity he receives the name "Saviour". "Now the Son went out from the All (i.e. the aeons). He placed himself as a garment on them... He bestowed the completion of him who was in want, and he bestowed the confirmation of the completed ones; he, who is called justly σωτήρ and redeemer and pleasing one (εὐδοκητός) and beloved one, the one who was implored, and the Christ... the Light of those who had been ordained. For what name is there with which he can be called other than 'the Son' " (4th Treatise 86.33-87.13). Apparently Matthew 3 : 17 is at the base of these words. According to Gnostic conceptions, the heavenly Christ had united himself with the earthly Jesus during his Baptism in the Jordan River.

The Fourth Treatise deals circumstantially with the Logos. Sometimes one receives the impression that the Logos is more a function than a hypostasis of God: "Therefore it is not fitting to accuse the movement which is the Logos, but it is seeming, that we speak of the movement of the Logos. For a fixed plan of salvation (οἰκονομία) is a reason for his existence" (4th Treatise 77.6). The Logos is the active aspect of God, turned to the outside, through which He appears on the scene in order to fulfill his plans. Even the Demiurge is connected with this activity. The Logos makes use of the Demiurge as a hand and a mouth (4th Treatise 100.31). This also belongs to the "economy". "The Logos fulfills his design of salvation (οἰκονομία) through his own servant, whom he uses as a hand and a mouth" (4th Treatise 103.2). The Logos also rescues them who were at first in confusion: "The Logos received the care of them when the 'economy' was entrusted to him on behalf of all who are found below" (4th Treatise 95.19). It is striking that time and again a connection is made between the Logos and the design of salvation. It belongs also to this "economy" that the Logos at first enhances the confusion among the imperfect ones in order that they may ask for the Father still more (4th Treatise 80.11 sqq.). He begins to withdraw himself from the sick (4th Treatise 81.2). Afterwards he grants "help, in order that he may bring them back towards himself" (4th Treatise 82.2).

It is the function of the Son-Logos-Christ-Saviour in Gnosticism to prevent the transcendent Father from remaining enclosed within Himself and to further the possibility of revelation. That which had

been detached from the Father during the process of emanation is brought back to Him through God's self-communication in Christ.

## 6. *Salvation*

Because it is impossible to detach the work of Christ from his person we could not avoid saying something about it in the preceding paragraph. Now it will be necessary to treat of his work explicitly, although we cannot do this without reference again to his person. The present paragraph is the counter-part of the subject dealt with in chapter III.5.

### a. Revelation, *φανεροῦν, wôn<sup>h</sup> ebol*

Jesus makes the Father known to those who have sought Him. The revelation to the aeons is a prototype for the revelation on earth. "That is the Gospel of Him whom they sought (and) which he revealed to the perfect, thanks to the clemency of the Father; that hidden mystery, Jesus Christ. With this he enlightened those who were in darkness because of the incapacity for knowledge. He enlightened them (and) indicated a path (for them). And that path is the Truth which he taught them" (E.V. 18.12 sqq.). "The Truth is the mouth of the Father; His tongue is the Holy Ghost" (E.V. 26.34 sqq.). "This is the manifestation of the Father and his revelation to the aeons. He revealed that of Him which is hidden (and) he explained it" (E.V. 27.5 sqq.). On the basis of John 14 : 6 (Way and Truth), the "truth" is to be identified with Christ. Also, according to Exc. ex Theod. 61, Saviour and Truth are one (Sagnard, p. 533). Christ as Logos expresses the truth, and the Holy Ghost makes people capable of understanding. The revelation of his Son communicates the Gnosis which comes from the Father (E.V. 30.25): "Moreover, speaking of new things, saying that which is in the heart of the Father, He proclaimed the Word which is without flaw, since Light spoke through his mouth, and His voice engendered Life. He gave them thought and intelligence and mercy and salvation and a strong spirit, coming from the infinite of the Father, and gentleness" (E.V. 31.10 sqq.). In this passage the Saviour who appeared on earth, and who knows the Father reveals Him to men. This is not an intellectual knowledge but life and salvation. Jesus says to his disciples, "He (the Father) will from now onward

give you revelations. I am the great Saviour" (Sophia J.Chr. 83.17 sqq.). All the contents of Gnosis, viz. the knowledge of the Father, the aeons, the Demiurge, etc., can be traced back to a revelation in Christ. Christ is a mediator of revelation. "I (i.e. Christ), however, came forth from the first, who was sent, in order that I might reveal to you that which is from the beginning" (Sophia J. Chr. 125.10). "Now I have come in order to lead them away from their blindness, that I may make known to everyone the God who is above the All" (ibid., 126.1).

b. Knowledge, γνῶσις

The Father refrains from giving full knowledge to the aeons immediately in order to prevent them from extolling themselves with the opinion that they have this from themselves. Christ teaches the aeons the nature of the couples who came forth from the Father. He bestows on them the knowledge (ἐπίγνωσις) of the Father, i.e. the insight that the Father transcends every knowledge (Irenaeus, Adv. Haer. I.2.5, Sagnard, p. 258). "This one (the Son) was given to them (the aeons) as an enjoyment and as a food and as an enhancement of enlightenment, which is the friendship of him and the knowledge of him and the intercourse of him with them" (4th Treatise 65.18).

In addition to the intervention of the Son, the aeons also receive knowledge of the Father through the Spirit. "For they know the exalted Father" (4th Treatise 71.35). "The Spirit which blows into the All (i.e. the aeons), gives them their thoughts, in order that they may seek for the Unknowable One, like these are permeated by incense" (4th Treatise 72.2). "The aeons, however, became worthy of knowing this One through His Spirit — for He is One whose name cannot be spoken, and He is unknowable — through His Spirit which is the track (ἵχνος) of the inquiry after Him. He gives Him to them in order that they may think and speak concerning Him" (4th Treatise 73.1). Thus the aeons come to know the Father through the Son, Christ, as well as through the Holy Ghost. This is not a controversy, since the Holy Ghost is the female partner of Christ (Irenaeus, Adv. Haer. I.4.1; Sagnard, p. 164). According to the "*loi communautaire*" they are one (Sagnard, p. 241).

The only-begotten, eternal Son is a revelation of God to the aeons.

The Christ, who had been formed by the aeons as a fruit of their harmony, has the same function for the lower world. "The Son proceeded from the All (the aeons)... He granted the completion of him who was in want...this one who is justly called Saviour and Redeemer... This one is the knowledge of the Father whom he wished to be known... For the aeons not only produce the Father's form of appearance..., but they produced also their own form of appearance and their form" (4th Treatise 87.1-21). A description follows of how "those to the right" accept Christ and "those to the left" reject him. Christ, who is connected with the terrestrial Jesus, is the revelation in which the Pleroma assumes form. The aeons are the totality of the Father's properties. In Christ the entire knowledge of God has been deposited. "Those to the right" "welcomed his revelation and honoured him" (4th Treatise 89.16).

Gnosis is the right knowledge of God conferred upon men by the Saviour, the fruit of the Pleroma. The opening lines of the Gospel of Truth run: "The Gospel of Truth is a joy for those who have received grace from the Father of Truth, in order that they may know Him through the power of the Logos, who came forth from the Pleroma; this one (the Logos) is the thought and the mind of the Father (and) who is he whom they call 'the Saviour'" (E.V. 16.31 sqq.).

But besides this knowledge of God, reference also occurs to man's true knowledge of himself. For example, man is acquainted with his own situation: "He who thus possesses the 'Gnosis', comes to know, whence he is come and where he is going" (E.V. 22.13 sqq.). From the parallism with "to love", it is clear that no purely intellectual knowledge is concerned here: "He (the Father) desires that they should know Him and that they (the aeons) should love Him" (E.V. 19.13). The "Gnostics" possess true knowledge: "It is you who are this perfect day, and it is in you that this light which does not extinguish dwells. Speak of the truth with those who seek it, and of the Gnosis with those who, in their error, have committed sins, you, the children of the understanding of the heart" (E.V. 32.32 sqq.). The Gnosis bestows the complete salvation: "When you do not receive the Kingdom of Heaven through knowledge (γνῶσις), you shall not be able to find it" (Epistle of James, 8.26). The knowledge liberates: "He who has the knowledge of the truth is free. The free man, however, does not sin, for 'he who does sin, is a slave of sin'" (Gospel of

Philip 125.15). In respect of ethics this attitude can lead to libertinism, as well as ascetism.

The Gnostic has a missionary task: "He who has become free through knowledge is a servant on account of the love towards those who were not yet able to receive the freedom of knowledge" (Gospel of Philip 125.26). "Freedom" is to be taken here in the sense of liberation from the rule of the archons and from the constraint of the Heimarmene. The eating of the fruit of the Tree of Knowledge is often considered to be profitable in Gnosticism: "On the authority of the height and the revelation, Epinoia (a power from the light, given to man by God as a helper, a higher celestial Eve) taught him the knowledge through the Tree in the form of an eagle. She taught him the knowledge to eat in order that he might consider his completion, for both of them had the stain of ignorance" (A.J. 60.17 sqq.).

c. Formation, *μόρφωσις*

Why is there need of a Saviour when man has a spark of the Spirit as the principle of salvation within himself? The Spirit is in a position of imprisonment or slavery because it has been bound to matter and has been subjected to the archons. The pneuma is present latently, but it does not work, for it must first be awakened from sleep. Such is the work of the Saviour for which the term *μόρφωσις* is used. He exercises this on the fallen Sophia as a prototype of man who is bound to matter. The Saviour descends unto Sophia, moulds her for the reception of Gnosis, and heals her from her passions. These he loosens from her and creates matter out of them (Irenaeus, Adv. Haer. I.4.5; Sagnard, p. 167). On account of the passions the pneuma is unable to come to full development. It cannot function until it has been relieved from them. This is enacted through the "formation". The same is true of the spiritual seed in man which has been put in him without the Demiurge knowing it. All through these circumstances it is still shapeless, and thus it is to be "completed" and brought to a full functioning. "*Perfectio*" is a term equivalent to "*formatio*" (Sagnard, p. 403).

d. Completion, *τελεῖν, djôk ebol*

Cf. III, 5, b. The verb *τελεῖν* is opposed to the situation of short-

coming. The deficiency is filled up, and thus the soul is brought to its completion. It is said of the souls which are under the power of the archons, "They are cast in fetters and they are led around until they are saved from the incapacity for knowledge, receive understanding and thus are completed and saved" (A.J. 69.9). The completion exists in the communication of "Gnosis". The pneumatic element has been sown in man by Sophia. For she herself originated from the Plemora, and thus she partook in the Spirit. Man, however, sighed under the reign of blind archons, and the pneumatic spark from the world of light was of no use. At this point Christ came to redeem this spark and to bring it to full development. "All who enter the world have been sent into it by this (redeemer) as a drop out of the Light. And the fetter of his incapacity for knowledge binds him according to the will of Sophia, in order that this cause may become manifest for the entire world in the poorness on account of his (i.e. Jaldabaoth's, the world-creator's) pride, his blindness and his ignorance... I (i.e. Christ), however, came out of the uppermost places according to the wish of the great Light. I untied this creation, I broke the cause of the rapacious grave. I raised him, in order that he might bear fruit abundantly through me, viz. that drop which was emitted by Sophia; and in order that it (the drop) might be completed and should no longer be in want, but in order that it might be impregnated by me — I am the great Redeemer —, in order that his glory should become manifest, and that Sophia might be acquitted from this deficiency, and that her children should no more be defective, but come to honour and distinction, should ascend to their Father, and should know the way of the logoi of light" (Sophia J. Chr. 103.10-105.14). Without the arrival of the Saviour, the Spirit would have remained asleep in man. It is not until the communication with Christ that the pneuma becomes active and man sees his way of redemption. Thus the completion is the bringing to full display of man's pneumatic disposition. The Gnostic is "formed" by the Gnosis, and thus he is completed (Sagnard, p. 402). The consummation (συντέλεια) will take place when every pneumatic particle will be formed and accomplished through the Gnosis (Irenaeus, Adv. Haer. I.6.1; Sagnard, p. 186).

The Holy Ghost also excercises this influence on the fallen Sophia. "The Spirit descended for her in order to raise the being which is



similar to him (i.e. the pneumatic element), after the example of the completion, in order to raise him from the incapacity for knowledge and the evil of the grave. And thus He (the Spirit) kept on working for a time on behalf of the seed (σπέρμα, the pneumatic seed), in order that, when the Spirit of the holy aeons comes, he might put them outside deficiency in the establishment of the aeon, in order that it might become holy completion and that there should be no deficiency to it any longer" (A.J. 63.18-64.13). The deficiency consists of ignorance. It is completed to full knowledge of the Father. The ultimate aim of this development is the τέλειος ἄνθρωπος. The Gnostics call themselves τελείους, the seed of the election (Irenaeus, Adv. Haer. I.6.4; Sagnard, p. 460).

A term which is very near to τελεῖν is πληροῦν. The Gnostic is a filled vessel that does not empty itself, but which is filled completely: "But with him who is without deficiency, no seal (metaphor of a sealed vessel) is detached in any respect, and nothing is allowed to flow away out of it. But that which he lacks, the Father uses to fill it completely" (E.V. 36.30 sqq.).

In the apocryphal Epistle of James there is a long passage containing a play upon the words "being filled" and "lessening", which is not always equally clear: "Verily I say to you, nobody will ever enter the Kingdom of Heaven, when I command him<sup>31</sup>), but because you have been filled" (Ep. Jac. 2.29). "Become filled and leave no place in you empty" (ibid. 3.35). At the end it becomes clear to what all of this refers: "Therefore become filled with the Spirit, but diminish in the Logos, for the Logos is the soul, and moreover it is a soul" (ibid. 4.19). Thus man has to decrease in respect of his psychic substance and has to increase in the pneumatic. The completion exists in growing knowledge of the truth. "Those who are out of the truth will be accomplished when the entire truth becomes manifest... When it becomes manifest and is known, it is praised, in so far it is mightier than ignorance and error... The knowledge is freedom... When we know the truth, we shall find the fruits of the truth within us. If we unite ourselves with it, it will receive our fulness (πλήρωμα)" (Gospel of Philip 132.1 sqq.). The way of salvation springs from the Pleroma and ends in it.

---

31) Gnosticism is anti-nomistic.

e. Salvation and Redemption (σωτηρία, ἀπολύτρωσις)

These terms are characteristic of Biblical preaching. In the New Testament they refer to the liberation from the power of sin. The Christian is freed from servitude of unrighteousness, just as Israël was delivered from Egypt. Redemption affords freedom in the Kingdom of God.

Very few of these thoughts are found, however, in the Gnostic systems. There salvation is the acquisition of Gnosis. Man is delivered from the slavery of ignorance, and he is loosened from the ties which bind him to the material world.

Sometimes, it is true, mention is made of a deliverance from captivity and the granting of freedom. It is said of Jesus Christ, the Saviour, "He is the escape from captivity and the gift of freedom. The captivity of those who were slaves of ignorance, was a king on its places. The knowledge of truth, however, is the freedom which was before ignorance came into being, they being kings unto all eternity, without beginning or end, which is something good. And it is salvation from works and an escape from the nature of slavery" (4th Treatise 117.23). All this is a circumscription of the Coptic *sôte* = Greek ἀπολύτρωσις. Evil is captivity in ignorance, but freedom is the possession of Gnosis. Even he who tries to obtain redemption in a nomistic way by the accomplishment of good works is still a slave.

"Salvation", Coptic *oudjai*, is the equivalent of σωτηρία. In the opening lines of the Gospel of Truth we read, "The Logos has come forth from the Pleroma, who is imminent in the thought and in the mind of the Father (and) who is he whom they call, 'The Saviour' (σωτήρ), as it is the name of the work which he has to accomplish for the salvation of those who were ignorant of the Father" (E.V. 16.31). Redemption is the bestowing of knowledge of the Father by the Son who comes forth from the Pleroma on those who did not know the Father. Salvation is the replenishment of the lack of knowledge: "Therefore trust(?) came. It abolished separation, and it brought the warm fulness of love lest coldness should originate anew, but it is the unity of perfect thinking. This is the word of the good message of the fulness for them who wait for the salvation which comes from above" (E.V. 34.28). Salvation is reception of the pneuma through which the pneumatic element in man is brought to full development.

“Those on whom the Spirit of Life descends, after having united themselves with the power, will be saved and perfected, and they will become worthy of ascending unto these great lights, for they will become worthy to clean themselves of all evil with them” (A.J. 65.3). Salvation here has also an “eschatological” trait, viz. the the ascension into the highest sphere, the return into the Pleroma of the Father. Man receives a preliminary salvation on earth as a preparation of the conclusive one in the Pleroma (Sagnard, p. 405).

Perfect redemption (τελείαν ἀπολύτρωσιν) is the knowledge (ἐπίγνωσιν) itself of the ineffable Greatness (Irenaeus, Adv. Haer. I.21; Sagnard, p. 420). The Gnosis is the redemption of the inner man (ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου). This redemption is pneumatic. The inner pneumatic man is set free through the Gnosis, the inner man being enveloped by the psychic man and the latter in turn being circumvested by a material body. In the completion of the salvation process he will undress himself from his envelopes, and the pneumatic man alone will enter the Pleroma (Sagnard, loc. cit.).

The Baptism of the visible Jesus in the Jordan River for the forgiveness of sins is the redemption by the Spirit which descended upon him for the “completion” (Irenaeus, Adv. Haer. I.21; Sagnard, p. 421). The celestial Christ descends on the terrestrial Jesus: “After this one (the Son) had obtained the first redemption from the Logos who descended upon him, also the entire remnant, those who received him for themselves, received redemption from him” (4th Treatise 125.5). Jesus as the “Saved-Saviour” is a prototype of the Gnostic. He is saved through the pneuma descending upon him. The incarnation, the union of the divine pneuma and terrestrial man, is the basis of redemption.

The reconciliation of the guilty man through Christ’s death upon the cross does not play any role in salvation. The cross is made equal to the limit (Horos) which refrains Sophia from ascending to the Father. Horos-Cross separates and purifies. It consumes the material part like the fire consumes straw, but it saves and gathers the purified grain (Irenaeus, Adv. Haer. I.2.4; Sagnard, p. 154). The cross is interpreted completely in a Gnostic way. It purges the pneumatic substance of its material part. The Gospel of Truth speaks in this way of the crucifixion of Christ, “He was nailed to a (cross of) wood (and) He attached the deed of disposition of the Father to the cross... He abased himself even unto death though he has been clothed with eternal

life. Having divested himself of these perishable rags, He clothed himself in incorruptibility... Having penetrated into terror's empty places (the material world), He passed those who were stripped of the incapacity for knowledge, in which He became both Gnosis and perfection" (E.V. 20.25 sqq.). Christ brings incorruptibility through his death and resurrection. He penetrates the visible world as far as possible in order to reveal the Gnosis.

The essence of redemption in Gnosticism is the development of the spiritual kernel and the reception of knowledge. The Saviour can assist, but the pneumatic is *φύσει σωζόμενος*. Christian thoughts of salvation and redemption are bent in the direction of these Gnostic ideas. In fact there is but one salvation, viz. awakening unto knowledge.

### 7. *Incarnation*

The Epistle to Rheginos, despite the fact that it is clearly a Gnostic writing, stresses rather strongly the Incarnation: "How did the Lord make use of things when He was in the flesh (σάρξ)?" (44.13). This rhetorical question is answered, "But the Son of God, Rheginos, was also Son of Man; He encompassed them both, because he possessed humanity and divinity in order to vanquish death on the one hand, since he was the Son of God, but also in order that on the other hand through the Son of Man the restoration into the Pleroma would take place" (44.21 sqq.). As Son of Man, Christ assumes a human form in order to recollect man into the Pleroma. Christ descends on earth, assumes flesh, ascends step by step on the staircase of spiritualizing, and returns to God. This is the way the Gnostic must go (Leisegang, pp. 33, 34).

From the data of Irenaeus it is evident that the Gnostics had a docetic conception of the body of Christ. He has clothed himself with a body of psychic nature, arranged in an ineffable way, in order to become visible and tangible. He did not assume matter since the material cannot be saved (*δεχτικὴν σωτηρίας*; Irenaeus, Adv. Haer. I. 6.1). The Demiurge brings forth the psychic Christ. He passed through Mary like water through a tube; therefore, he did not assume real flesh. On him the celestial Saviour descended in Baptism, but this one was unable to suffer. When Jesus went to Pontius Pilate, the pneuma of Christ was taken from him (Irenaeus, Adv. Haer. I.7.2; Sagnard, p. 188). The

Gospel of Truth also knows this docetic conception: "For He came in the appearance of flesh (σάρξ) " (31.4). There is also a passage in the Epistle of James which could be interpreted in a docetic way, notwithstanding the objections of W. C. van Unnik <sup>32</sup>): "Woe to those who have seen the Son of Man (the visible and terrestrial Jesus). Blessed shall they be who have not seen the man and have not had contact with him and have not spoken with him and have not heard anything from him" (3.17 sqq.) <sup>33</sup>). Because the Gnostic considers only the pneuma to be of positive value, he disdains matter, and Christ is not allowed to have a fleshy body.

### 8. Οἰκονομία

In the New Testament this is a term for the design of God, for His order of salvation. In Ephesians 1 : 10 we find mention of "the purpose of His design so to order it in the fulness of the ages that all things in heaven and earth alike should be gathered up in Christ". Ephesians 3 : 9 mentions the new order of the divine secret. It is God's design to save the world through Christ. In later tradition the term, which is used among other authors, appears also in Ignatius; and it occurs in Gnosticism with the meaning of the performance of the plan of salvation <sup>34</sup>).

It is striking that the term "economy" is to be found very often in the Fourth Treatise of the Codex Jung, and that it is ascribed among others to the Logos. The salvation "economy" is the work of the Logos, as the active side of the divine Being which is turned to the outside. It belongs to the "economy" of the Logos that he creates the three races of men, withholding salvation from them, first of all, in order that they may ask for it, and afterwards bringing their salvation (4th Treatise 99.19 sqq.).

Even the doom is encompassed in God's planning, since the reprobated ones also are useful for the future design (οἰκονομία) (4th Treatise 89.36; 118.11). The Logos acts through his representatives in order to accomplish his world-plan. He does so through his

32) Evangelien aus dem Nilsand, Frankfurt a.M., 1960, p. 98. The author differs from van Unnik in seeing clear Gnostic traits in the apocryphal Epistle of James; cf. op. cit. p. 100.

33) A Gnostic paraphrase on John 20 : 29.

34) G. Kittel, Theol. Wb.z.N.T., Vol. V, p. 155, note 5.

servant, the Demiurge (4th Treatise 103.1). The Demiurge carries out the economy of the world with which he is charged on behalf of the Church (Irenaeus, Adv. Haer. I.7.4; Sagnard, p. 192). He is called “the archon of the economy” (Sagnard, p. 543). The Logos also works through the Soter. “First of all he prepared the punishment of those who were disobedient” (4th Treatise 96.7). “He attained the economy over all who are outside. He gives room to each one who meets him, for the Logos has established him first of all when he created the All” (4th Treatise 96.13). The Saviour is a son of the Logos, and according to the “*loi de filiation*” he is related to him. He is also one of the Logos’ forms of appearance. “For he was a beginning, as cause, and a first fruit of those who came into being, in the shape of the Father, this one, who became a cause of the restoration (apokatastasis)” (4th Treatise 96.20). He creates the place of rest in the Pleroma where the pneumatics will arrive (4th Treatise 96.34), and also the place of the Church (4th Treatise 97.1).

The Sophia J.Chr. opens with the setting of the Twelve and seven women meeting with Jesus following his resurrection. Indeed it is a common phenomenon in Gnosticism to produce an apocryphal writing in the form of a discourse with Jesus following his resurrection. In this way room is made for many sayings which the New Testament does not mention during His stay on earth. “When they were uncertain as to the Essence of the All, the design of salvation, (οἰκονομία) the holy providence (πρόνοια), the properties of the powers, and as to everything which the Saviour does with them—the mysteries of the holy plan of salvation—then the Saviour appeared...in the invisible Spirit” (Sophia J. Chr. 78.2). The salvation “economy” contains nearly the entire revelatory activity of Christ.

### 9. *The Return*

Man, bound to matter, has to free himself from it. He should “turn” himself “towards” the Father and return to his origin. This inversion is the abandonment of ignorance and the acceptance of Gnosis. It is to this act that the Christian term *μετάνοια* is applied. Also the Neo-Platonic *ἐπιστροφή* can be compared to it. The nous should “turn” itself “towards” the One. The psyche, however, has to turn itself towards the nous. In this way man is brought back to his origin.

The Fourth Treatise states: "Now the promise possessed the teaching and their return to that which they were from the beginning, that, through which they had the drop, in order that they might come back to it, which is called the redemption" (4th Treatise 117.18). The "drop" is the pneumatic particle in the Gnostic through which he has the possibility of knowledge. Instructed by the Saviour, the pneuma is awakened to knowledge inside man. The conversion is the beginning of a way which ends in the Pleroma, in which the pneuma returns to the pneumatic totality from which it had proceeded. "The perfect man has received knowledge in order that he might return to his oneness, to the place from which he is, in order that he might return to the thinking in gladness of the place from which he is, to the place from which he originates" (4th Treatise 123.6). "The return to them and to the Father with them is the completion of them who believed in them" (ibid. 128.13). He who has returned to the Father has attained his destiny, and he is again a complete man.

In the process of becoming, the end is made equal to the beginning. This is in accord with the cyclic pattern of eschatology, in which that which came forth from the origin returns to it. "Therefore their end will become again like their beginning" (4th Treatise 79.1). This typical Gnostic thought occurs also in the Gospel of Thomas, which marks it as a genuine Gnostic writing: Logion 18, "The disciples said to Jesus, 'Tell us, how our end will be.' Jesus said, 'Did you already detect the beginning, so that you ask for the end? For where the beginning is there the end will be. Blessed is he who will stand in the beginning, and he will know the end, and he will not taste death' ". The Gnostic proceeded from the Father, and he returns to Him. This happens, when he comes to knowledge. "For the Father knows the origin of all of them, as well as their end. For at their end He will seek them among them. But the end is the reception of the Gnosis concerning Him who is hidden. And this latter is the Father from whom came forth the beginning (and) towards whom are to return all those who came forth from Him and who became manifest for the glory and the joy of his Name. But the Name of the Father is the Son" (E.V. 37.34 sqq.). The return of the pneumatic to the Father has been prefigured in that of the aeons. "He (the Father) retained their perfection in Himself (and) accorded it to them (the aeons) as a means

of returning to Him, and as a Gnosis, unique in its perfection" (E.V. 19.3 sqq.).

"They (who are inscribed in the Book of the Living) are received by the Father when they turn anew towards Him. Since the perfection of the All is in the Father, it is necessary for the All to return to Him" (E.V. 21.6 sqq.). Here an automatic process is concerned. What was originally in the Father must return to Him, since it is incomplete without Him. This necessity exists because of predestination. For the pneumatics, return to the Father has been determined beforehand in the Book of the Living.

The return to the Father is also a return to his true Self. Knowledge of God and self-consciousness cohere very closely, and in Gnosticism they practically coincide. Who knows God also knows about himself, from where he comes and whither he goes. "He knows (it) even as a person who, having been intoxicated, became sober, and who, having recovered himself, has reestablished what is his" (E.V. 22.16 sqq.). Coming to himself, the true self-consciousness, is as an awakening from sleep, or from drunkenness. "Hail to the man who will come to himself and has awakened" (E.V. 30.12).

Even the Gospel of Thomas deals with self-consciousness: "But the Kingdom is within you and it is outside you <sup>35</sup>). When you shall know yourselves, then you shall be known, and you shall know that you are sons of the living Father" (Logion 3). "He who knows everything except himself, misses everything" (Logion 67). Whoever will find himself, of him the world is not worthy" (Logion 11).

In order to come to himself, a person is to be delivered from the powers of the lower world: "He will be delivered from this element lest he goes astray, but in order that he may recover himself" (Epistle to Rheginos 49.33). Similarly, if the psyche turns itself to the nous, it returns to itself in the thought of the Neo-Platonist Plotinus.

At the final redemption the pneumatic is united with his angel, his true self, in the "Bridal-Chamber" or Pleroma. Thus he returns to the place where he is at home. When the sacrament is served, the dying person has to say according to the doctrine of Markus, "I am a son of the Father who existed before all being, a son of the pre-existent One. I came in order to see everything, the alien and the

---

35) The pneuma is a principle within man, and it is a sphere outside him.



own. I reduce my lineage to the pre-existent One. I return to my property from where I came" (Leisegang, p. 348; Irenaeus, Adv. Haer. I.21.5).

#### 10. *The Resurrection*

Awakening to knowledge is the spiritual resurrection, a passing over from death to life. The Gnostic has already risen during his life on earth. He also will rise by entering the eternal aeon. This spiritual resurrection is the subject of the Epistle to Rheginos, which has connections with Pauline thoughts on dying and rising with Christ. It is one of the ways in which the Gnostic experiences his redemption. "But then, as the apostle says, we suffered with Him, and we arose with Him, and we ascended to heaven with Him" (Ep. to Rheg. 45.24). The letter sees a close connection between the Gnostic and Christ: "But when we are made manifest in this world, bearing Him, we are his rays, and we are encompassed by Him until our setting, which is our death in this life" (ibid. 45.29). "We are drawn upward by Him as the rays by the sun without being retained by anything" (ibid. 45.36). The corporeal and psychic part of man is completely absorbed into the pneumatic: "This is our spiritual resurrection which swallows the psychic as well as the fleshly" (ibid. 45.40). "It is the revelation of that which is and the transformation and a passing on to a new existence. For incorruptibility descends on what is perishable" (ibid. 48.34). The pneumatic has already entered new life: "Why do you not consider yourself as already risen? When you have already the resurrection, but continue, as if you were going to die..." (ibid. 49.22).

The attainment of spiritual life is the pneumatic resurrection, and it guarantees the resurrection into eternity: "They who say, 'One will first die and then he will rise', err. If they do not receive the resurrection at first when they are alive, they will receive nothing, when they die. In this way one speaks of Baptism, when it is said, 'The Baptism is great, for when a man receives it, he will live'" (Gospel of Philip, 121.1 sqq.). As to the conception of the resurrection, there is a congruity between the Gospel of Philip and the Epistle to Rheginos. Only he who has risen earlier by coming to the Gnosis will arise at the end of his life into the Pleroma. The Gospel of Philip also sees (as Paul does) a connection between the sacrament of Baptism

and the resurrection<sup>36</sup>). The sacrament is an "image of rebirth" (Gosp. of Ph. 115.12). The spiritual resurrection is realized in the sacrament of Baptism. Markus disparages ecclesiastical Baptism with water as a thing which is only psychic. Being baptised with the Spirit is to be added to it. (Leisegang, p. 345; Irenaeus, Adv. Haer. I.21.3).

#### 11. *The Restoration, ἀποκατάστασις*

The end of the process of salvation is the re-integration of the dissipated parts of pneuma into the Pleroma from whence they proceeded. The prototype is Sophia who fell out of the Pleroma but returned to it, and who united herself with her partner. In the same manner also the pneumatics are united again into a unity (ἔνωσις) with their male angels, and they enter the Pleroma (Sagnard, p. 557). It is the normal restoration in which everything is brought back to the original order.

Man is united with his partner, the Church, both of them being already pre-existent. This procession from and return to the pre-existent situation has been called by Sagnard the law of extension and re-absorption (Sagnard, p. 242). The process of redemption continues, "until all the members of the body of the Church would be in one place, and they would receive the restoration, while they revealed themselves in the healthy body, viz. the restoration into the Pleroma" (4th Treatise 123.17 sqq.). The way of return into the Pleroma is the Son: "...the final restoration, however, after the All has made itself manifest in the Son who is the redemption, who is the way to the unintelligible Father, and who is the return to this One who existed at first" (4th Treatise 123.27 sqq.). In the same way the Epistle to Rheginos speaks of the meaning of Christ. Jesus is Son of God, and he vanquishes death. He is also Son of Man, "in order that through the Son of Man the restoration into the Pleroma might take place, because he was at first from above, a seed of truth, when this system had not yet come into existence" (Ep. to Rheg. 44.31 sqq.). The way of Christ is the way of the Gnostic. He is pre-existent in the Pleroma as a pneumatic seed, and he must return to it as a restoration of the original situation.

According to the Ophites Spirit, Soul and Matter are to be disen-

---

36) The Gospel of Philip deals circumstantially with the sacraments. Cf. Eric Segelberg. *The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System*, NVMEN VII, pp. 189-200.

tangled. The pneuma is to be delivered from captivity in this created world. From the spiritual world a dew of light has been loosened, and it came down into chaotic matter <sup>37</sup>). Through this a vacuum originates on high, and disturbance arises here on earth. The vacuum has to be filled up and the commotion has to be pacified. The spirit is to be delivered from matter (Leisegang, p. 184).

The apokatastasis is also depicted in the figure of entering the Bridal-Chamber. "It is fitting that the Bridal-Chamber and the image through the image enter the truth which is the restoration" (Gospel of Philip 115.16). Following Schenke's explanation, the Gnostic is the image of his angel. The sacrament of the Bridal-Chamber is an image of the celestial wedding hall. By means of this sacrament, the Gnostic is one day permitted to enter the Pleroma. Among the Marcosians the act of engendering was perhaps dramatized as a cultic act. They called this the pneumatic wedding (Irenaeus, Adv. Haer. I.21.3; Leisegang, p. 346). As to the Valentinians, Schenke thinks of the holy kiss which the initiate received from the mystagogue <sup>38</sup>). In the Gospel of Philip the sacrament of the Bridal-Chamber is the most important one (Gosp. of Ph. 117.22). It is above Baptism and Unction. It is an initiation into pneumatic life, and it is necessary in order to unite one afterwards with his angel in the celestial Bridal-Chamber. "If somebody becomes a child of the Bridal-Chamber (νυμφών), he will receive the light. If somebody does not receive it while he is at these places (i.e. in this world), he will also not receive it at the other place (i.e. in the world to come)" (Gospel of Philip 134.4). "He has already received the truth in the images (the sacraments) and the world has become an aeon (in temporal life he already stands in eternity). For the aeon is for him like a perfection, and it is like this: It (the aeon) has been revealed to him alone, not being hidden in darkness and in night, but it is hidden in a perfect day and in a holy light" (ibid. 120.17).

The pneumatics are the female elements which have proceeded from Sophia. They are stripped of their souls, enter the Pleroma, and there they are married to the angels who surround the Saviour. They do so following Sophia who receives the Saviour as νυμφίος (Irenaeus,

<sup>37</sup>) The doctrine of the σπινθήρ, the spark of light, the drop, the sperm.

<sup>38</sup>) Theol. Literaturzeitung, 1959, No. 1, Column 5. See also R. McL. Wilson, The Gospel of Philip, 1962, p. 129.

Adv. Haer. I.7.1; Sagnard, pp. 193, 413). The pneumatic is delivered from the evil world spirits: "And nobody will be able to escape these (unclean spirits), when they grasp him, if he does not receive a male and a female power which are the bridegroom and the bride. One receives, however, from the Bridal-Chamber which has been formed as an image (the sacrament)" (Gospel of Philip 113.8). "It is so when the image and the angel form together a couple" (ibid. 113.23). "Who leaves the world-they are unable to keep him in their grasp" (ibid. 113.27). "It is clear that he is exalted above desire" (113.29). The authentic Gnostic source here agrees with Irenaeus. The consummation is that the pneumatic unites himself with his angel in the Pleroma. He is the terrestrial copy of his celestial model. Now man has been re-united with his true Self, and he encompasses the male and the female. He is bridegroom and bride at the same time.

When the female pneumatic seed enters the Pleroma, it becomes the aeon Anthropos (Ex. ex Theod. 68; 79; Sagnard, p. 555). It is consumed in one single male being; the difference between the two sexes has been annulled. The perfect is male-female. The Father of the All unites the two sexes within himself. Already in ancient religions, such as the Egyptian, the primordial god is androgynous. He is father and mother at the same time, producing everything out of himself without female cooperation. According to Gnostic conceptions the difference between man and woman is to be annulled in the consummation. Even in the opinion of the Neo-Platonists (Plotinus) plurality is a lower level of being, and it is necessary that the All returns to the One. Jewish circles knew an androgynous Adam<sup>39</sup>). According to the Gnostics the creation of a woman is a deterioration in a double respect. It is a division into two sexes of the former unity of man, and it gives rise to the sexual instinct. In the consummation man is to be delivered from both of them. The creation of Eve was a disaster. "Once Eve was in Adam. There was no death. After she had separated herself from him death came into being. When he encompasses her anew and takes her towards himself, then there will not rise any death" (Gospel of Philip 116.22). "If the woman had not separated herself from the man, she should not have died together with the man. His separation

---

39) A. F. J. Klijn, *Journal of Biblical Literature*, Vol. LXXXI, Part III, 1962, p. 275.

has become a beginning of death. Therefore Christ came in order to readjust the separation which arose from the beginning, in order to unite them together, to give their lives back to those who had been filled with separation, and in order to unite them" (ibid. 118.9). The unification of man and woman takes place in the sacrament of the Bridal-Chamber: "But the woman unites herself with her husband in the Bridal-Chamber. Those, however, who have united in the Bridal-Chamber will be separated no more. Therefore Eve separated herself from Adam, because she had not united herself with him in the Bridal-Chamber" (ibid. 118.17).

The Gospel of Thomas also mentions repeatedly the annulment of the split in humanity as an aspect of the consummation: Logion 7, "These children who are suckled are similar to those who enter the Kingdom'. They said to Him, 'Shall we therefore enter the Kingdom as children?' Jesus said to them, 'When you make the two one, and when you make the inside like the outside, and the outside like the inside, and that which is above like that which is underneath, and when you will make the male and the female into a single one, in order that the male be not male and the female not female, when you make eyes instead of an eye, and a hand instead of a hand, and a foot instead of a foot, and an image instead of an image, then you shall enter the Kingdom'". A little child does not yet know the difference of the sexes and sexual passion has not yet arisen in him. Man has to return to this stage in order to attain perfection. The final lines are rather obscure. At the background is possibly Deuteronomy 19 : 21, "An eye for an eye", and Mark 9 : 43, the cutting off of the hand. Perhaps the intention is to say that man has to change his material members for pneumatic ones. As a matter of course, the attractive power between a male body and a female one will not play a role in the Kingdom of God. The Gospel of Thomas polemizes time and again against "twoness": Logion 11, "When you were one you became two. But when you become two, what will you do?" This may refer to the origin of the two sexes. Logion 106, "When you make the two one, you shall become sons of man". Very clearly the annulment of the difference between the sexes is spoken of in the last logion (114), "Simon Peter said to Him, 'Let Mary go away from us, for women are not worthy of life'. Jesus said, 'See I shall lead her, so that I make her male, in order that she also may become a living spirit

similar to you, men. For every woman who becomes a man, will enter the Kingdom of Heaven". This logion gives the impression that a woman can only partake in the pneuma when she becomes a man, that is, when every sexual separation and every possibility of desire has been annulled. Even the Naäsenes value asexuality positively. They found support for this in the apocryphal Gospel of the Egyptians. What has been transmitted of this by Clement agrees with the Gospel of Thomas: "When you tread with your feet on the garment of shame, the body <sup>40</sup>), and when the two become one, the male together with the female, then there will be nor male nor female" <sup>41</sup>).

This annihilation of the difference between man and woman is one of the characteristics of the consummation (apokatastasis). Every distinction is abolished. Instead of partition, there appears unity <sup>42</sup>). Man returns to his origin. His spirit unites itself with the pneumatic Pleroma of the Father. He is back again in the place in the Light from which he proceeded. The Pistis Sophia says thereof (Chapter 143), "There is a mystery which is more excellent than these mysteries about which you ask, since it will conduct your soul to the Light of lights, to the places of truth and of goodness, to the place of the Holy of all holies, to the place where there is neither woman nor man, nor are there sexes on that place, but there is an everlasting and indescribable Light".

The author is greatly indebted to Mr. G. H. Stokes (University of Exeter, England) and to Mr. M. L. Peel (University of Yale, U.S.A.) for their taking an important part in the composition of the English text.

---

40) Cf. Logion 37, "When you strip off your garments and you are not ashamed, and you take your clothes, and you put them under your feet, like the little children, and you tread upon them, then you shall see the Son of the Living, and you shall have no fear".

41) Clem. Alex. Strom. III b, 45.9, 63-66.13, 92. Exc. ex Theod. 6,7.-2 Clem. ad Cor. 12, 2; after Leisegang, p. 135.

42) Cf. the putting an end to the *μερισμός* in Neo-Platonism.

# THE PATTERN OF THE ANCIENT EGYPTIAN CULTURE <sup>1)</sup>

BY

C. J. BLEEKER

Amsterdam

History teaches that each culture has its own pattern. This is a complex of ideas, from which the culture in question draws its strength. This pattern is unrepeatable and unique. It is characterized by a remarkable spontaneity in the sense that it never can totally be explained from the psychological qualities of man, from the peculiarities of a race or from certain social factors. The pattern of a culture is always an independent entity, in which the creative force of the spirit reveals itself. For that same reason each living culture shows a certain degree of adaptability i.e. the ability of reorientating itself according to changed circumstances.

The crux of the analysis of modern culture is that its pattern is so complicated that it is hardly possible to formulate it in a satisfactory way. Nevertheless it can not be doubted that modern culture possesses its own pattern. One gets so much the more convinced of this the longer one has been immersed in the study of the cultures of the past. History is in this respect an excellent teacher. It introduces the scholar into a land where passion and interest play no part any longer and where the problems and the relations can be considered in the light of pure truth. From the past one learns to understand the present, often by the marked contrast between the present situation and that of bygone days. This holds especially true when one recedes to a cultural sphere in the far past, as, for example, the ancient Egyptian, which differs totally from the culture of the twentieth century. This consideration prompted the choice of the subject of this paper. It is dedicated to an analysis of the pattern of the ancient Egyptian culture.

---

1) Contribution to the Symposium: Spontaneity and Adaptation in the Development of Civilizations, held during the General Assembly of CIPSH, 23/24 September 1963, at Mexico City.

On the borders of the Nile a few millennia B.C., a highly important process started by which culture rose above the primitive level and acquired its own style. The origin of this new cultural type can partly be explained by the fact that it came about in an agricultural region. Also elsewhere an analogous process took place at about the same time, namely in Mesopotamia. It is a well known fact, that mankind, by passing from the stage of the nomad and the hunter to that of the farmer, went through a social and spiritual revolution, which fostered new cultural forms. Agriculture binds man to the soil and forces him to cooperate with his neighbours. So a community arises possessing its special manners and customs. With regard to Egypt, the latest pre-historical researches can perhaps throw light on the elements of which the earliest Egyptian civilization is composed, but that does not solve the riddle of its sudden appearance.<sup>2)</sup> There are certainly indications that at about 4000 B.C. tribes both from the West and from the East and the South had settled down in the fertile valley of the Nile. Two sociographic strata can perhaps be distinguished, that of the fellahs and that of the nomads. Linguistic research has detected a Semitic woof in an African language pattern. Attention should also be paid to influences coming in prehistory from Mesopotamia. They are visible, for example, in the form and the decoration of some products of earthenware, in a few linguistic elements, in some religious conceptions. Probably these cultural factors penetrated into Egypt via Yemen and Bab al Mandeb.<sup>3)</sup> However, one does not get a clear picture of the process from which the typical Egyptian culture emerged. One fact can not be denied: at the beginning of historic times, as soon as the texts start to speak, that means at about 3000 B.C., a highly developed culture suddenly arises to the amazement of the historian. And what proves more, this culture shows the typical Egyptian style and thereby proves its spontaneity.

All remains of the grand Egyptian culture testify to this style. However, its character appears most clearly from the products of art. They are characterized by a harmony between grace and majesty, between what Schiller called "Anmut und Würde", in his opinion the criterion of true art. One of the best examples is, to my mind, the big hall in

---

2) C. J. Bleeker, *Die Geburt eines Gottes, eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*, 1956, pg. 37 ff.

3) J.E.O.L. No. 7, pg 319 ff.



the temple of Amon-Re in South Egypt. On an area of 103 to 52 meters there are 134 columns standing in 16 rows. The height of the pillars of the nave is 24 meters, that of those in the side-halls 13 meters. It is a wood of columns, so overwhelming that man sharply senses his insignificance and at the same time the majesty of the deity which was adored here. However the hugeness of the proportions does not seem annihilating. It is balanced by the grace of the decoration on the pillars. The figures of gods and kings are pictured with such elegance and the hieroglyphs are chased with so much refinement, that the eye delights in the sight.

This style has been prevalent during the whole course of Egyptian history, until the postlude of the Egyptian culture, that means for more than 3000 years, notwithstanding the changes and revolutions which the Egyptian people passed through. It is evident that the manners and the ideals of the Egyptian of for example the El Amarna period differed widely from his far ancestor of the time of the pyramids. Moreover foreign influences made themselves felt in later ages. The structure of the state changed considerably in the course of time. Three periods of prosperity are generally distinguished: 1) the Old Kingdom (3000-2250) characterized by the absolute monarchy of the pharaoh, 2) the Middle Kingdom (2040-1730), rightly called the period of the vassals, and 3) the New Kingdom (1562-1308), when Egypt built an empire. Thereupon followed a period of political and cultural decline, in which the appearance of the 26th, Saitic dynasty (636-525) is conspicuous, because these kings reconquered the independence of Egypt and inaugurated a short lived cultural renaissance. Curiously enough they took the style of the Old Kingdom as example for their restoration. Both after the Old Kingdom and after the Middle a period of confusion and dissolution occurred. However after some time the old typical style reappeared in new force and glory. The permanency of this style is the most striking feature of the ancient Egyptian culture.

This proves that the ancient Egyptian culture was animated by great inner strength. It was entirely homogeneous. In a special sense. It is a splendid example of a civilization in which the different domains i.e. religion, ethics, art, literature, science, social life and statemanship are fused into a unity and do not form separate departments as in modern culture. It is religion, which has put its impress on all these cultural departments. The entire culture was pervaded by religious

ideas, or rather the cultural pattern was of a religious nature. Experts generally call it a mythical-ritual pattern. This term has in the last decades acquired great popularity. It has frequently been used to define the structure of primarily the cultures of illiterate peoples and of antiquity. There are even scholars who contend that the one and same mythical-ritual pattern characterizes all civilizations of antiquity.<sup>4)</sup> Though I am convinced that the cultures of antiquity are closely akin and that they form a special category, I am sceptical about the value of this thesis. In my opinion Egypt compared with for example Mesopotamia represents a cultural type of its own. At any rate the pattern is mythical-ritual. What does this term stand for? A myth is a tale about acts performed by gods or semi-gods, which took place in primeval time and by which the structure of the universe and the significance of special cultural goods were destined. A myth always contains a religious truth. However this truth must continually be repeated and actualized in order that man may share in the meaning of culture and in the creative divine life. This is realized by the many rites, which are celebrated inside and outside the temples, in a permanent concomitancy with the life of the people of antiquity.

In this mythical-ritual pattern the myth of creation plays an important part. It is represented in the priestly theology of the principal cities of old Egypt. The chief actor in this myth primarily is the sungod Re. The famous myth of Re tells that in primeval times only the ocean called Nun, existed.<sup>5)</sup> From the waters of chaos the primeval hill arose. The sungod ascended the hill, repressed the forces of chaos, instituted world order, called Ma.a.t and in this way the first king assumed the government of the world. Apparently the material for this myth is taken from the yearly recurring happenings in the valley of the Nile: the inundation of the Nile symbolized the primeval situation, the small hills which appeared when the waters receded, were tokens of renewed life. Two points in the myth deserve attention. Firstly the primeval hill, later on stylized into a kind of staircase. It became the standing symbol of divine life, arising from death. As to their form the pyramids were imitations of the primeval hill. The pharaohs were buried therein in order to make them share the divine

---

4) Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, Sept. 1950.

5) A. de Buck, *Godsdienstige voorstellingen betreffende de oerhevel*, 1922.

life. Secondly the figure of Ma.a.t is of paramount importance. She represents world order, which once and for all was established in primeval time. This order possessed eternal and unconditional validity. Therefore the world conception of the ancient Egyptians was static and at the same time optimistic. They were firmly convinced that Ma.a.t would prevail, notwithstanding periods of revolution and social upheaval. This conviction gave them their quiet strength and their cheerfulness.

It repays the trouble to come back for a moment to Ma.a.t, because this goddess excellently illustrates the homogeneity of the ancient Egyptian culture. 6) Ma.a.t is both a notion and a goddess. As notion it can be translated by truth, justice, order in society. These are ethico-social ideals. On closer examination they turn out to be rooted in the cosmic order. For ultimately Ma.a.t stands for world order. This order reveals itself in the way in which the sun each morning rises from the netherworld, thereby conquering death and in the yearly resurrection of the vegetation, personified in the god Osiris. Finally Ma.a.t also plays a dominating part in the cult. The last and highest sacrifice was that of Ma.a.t. Therewith the pharaoh offered a figure of the goddess to the deity as a sign that he had realized the divine order.

For Ma.a.t must continually be actualized by men, in the first place by the pharaoh. He was fully qualified for this task, because he was considered to be the son of the sungod. This royal ideology has been visualized in the marvellous pictures of the temple of queen Hatshepsut at Deir al Bahri. The accompanying text gives the necessary comments. One sees how Amon-Re in the shape of the pharaoh visits the queen and contracts a marriage with her, from which the royal child was born. No wonder that the ascension to the throne of the pharaoh was celebrated by archaic ceremonies which alluded to the myth of creation. For the pharaoh simply repeated the primeval deed of the sungod. The ascension to the throne was indicated by a verb which also was used for the sunrise, both in primeval time and each morning. From the divine origin the pharaoh derived his absolute authority and his great power. Though several pharaohs undoubtedly were guilty of abuse of power and acted as matter-of-fact politicians, they all were conscious of the heavy responsibility which they had to bear. For it was

---

6) C. J. Bleeker, *De betekenis van de Egyptische godin Ma.a.t*, 1929.

their obligation to establish Ma.a.t in their kingdom by a good and wise government and to further thereby the well being of their subjects. 7).

For that reason the pharaoh also acted as high priest. Being a son of a god he could mediate between heaven and earth. Theoretically each offering was done by the pharaoh: this is stated in the beginning of innumerable offertexts. In practice ordinary priests replaced him. However at the celebration of the great festivals the king himself took the leading. Then a series of impressive and sumptuous rites were performed. They are exemplified by the picture of the glorious procession of the god Min of Koptos in the temple at Medinet Habu, at the west side of Thebes. 8) They show how the pharaoh leaves his palace in a sedan-chair in order to celebrate the cultic ceremonies in honour of Min, a typical god of fertility. The main acts of these rites are threefold: 1) the reaping of a sheaf by the king. In the New Kingdom, from which these pictures date, this was a symbolic action. But it pointed back to the old days, when the pharaoh actually was the first reaper. 2) the act of lifting Min on his staircase. This object was, as has already been explained, the symbol of resurrection. The act of lifting the image of the god on the staircase figured the triumph of Min. It is remarkable, that this action has not been depicted. Apparently this was such a great mystery, that it should not be represented. 3) the renewal of the dignity of the king, as a sign of which four birds were set free, to announce the glad news to the East, the West, the North and the South. The Min festival once more reveals the typical Egyptian cultural pattern, in so far as religion, the function of the king and agriculture are fully intertwined. And that in a cultic frame-work. No wonder, for the Egyptian religion mainly expressed itself in cult.

As the available facts to a large extent pertain to the cult of the state, the religious thoughts of individuals are hardly known. Yet the spiritual attitude of the ancient Egyptians is no secret to us. It appears from the books of wisdom which apparently were very popular. Therein the ideal of a wise, aristocratically minded, self-contained man is set forth, a person who behaves tactfully and controls his passions.

---

7) H. Frankfort, *Kingship and the gods*, 1948.

8) Bleeker, *Die Geburt eines Gottes*.

These admonitions contain practical wisdom and do not strike a deep religious tone. Yet their background is religious. For the Egyptian was convinced that he who acts wisely lives in harmony with Ma.a.t. This behaviour does guarantee not only his virtue but also his happiness. Also this conception rings optimistic. It is rooted in the conviction that he who acts virtuously will always prosper.<sup>9)</sup>

The same confidence speaks from the ideas about life after death. It is a well-known fact that the Egyptians spent much attention and energy on the cult of the dead. This was done out of the firm belief that man could conquer death, because the deity periodically rises from death. Unlike the Semites, who detected a deep cleft between God and man, the Egyptians were convinced that they could, in life and death, take part in divine life. Therewith their trust was put in Osiris. In the funeral texts one again and again reads the wish of the dead that the god Thot may justify him in the same manner as according the famous myth he had done to Osiris and Horus. This justification is represented in a well-known vignette to spell 125 of the book of the dead. It shows how the heart of the dead is weighed in a balance against the figure of Ma.a.t. If the result is favourable he may be sure to receive eternal life.<sup>10)</sup>

In a short article one can treat an extensive subject only in outlines. However I hope that a clear picture has arisen. As has been said, the pattern of the ancient Egyptian culture has kept its validity to the last. It is, for example, still present in the pictures and texts on the walls of the temples of Dendera, Edfu and Philae. They date from the Ptolemaic era, that means from the Hellenistic period. Yet there are signs that great changes are taking place. The critical, individualistic, dynamic thinking of the Greeks affects the static, collectivistic Egyptian system. This goes forth from the exegesis of the old Egyptian myths which Plutarch offers. It speaks from the decision of king Ptolemy I to create a new cult, that of Sarapis and Isis, in order to please both his Egyptian and his Greek subjects. This cult gradually took on a quite new shape, i.e. the form of an esoteric mystery society. This meant the introduction of an entirely new value, which would destroy the old pattern, namely the idea of the spiritually independent personality.<sup>11)</sup>

9) H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* 1948.

10) C. J. Bleeker, *De overwinning op den dood*, 1944.

11) A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, 1934, Chapter 21.

The knowledge of the cultures of antiquity is highly clarifying. Against this background one sees more clearly the significance of Greek philosophic thinking, which ultimately gave rise to modern dynamic culture and also the value of the religious truth which is contained in the so called higher religions i.e. Buddhism, Judaism, Christianity and Islam. An analysis of cultures should finally yield some synthetic ideas. They could be the following: for the construction of the future culture three elements are needed: 1) the inventive thinking, the heritage of the Greeks. 2) the inspiration evoked by the truth which the great religions gave humanity. 3) the optimism and the confidence in world order, which characterized the ancient Egyptian culture. The future belongs to the courageous, to those who believe in the triumph of truth and justice.

## LOUIS MASSIGNON

Né en 1883, Massignon a fait ses études universitaires à Paris dans des branches diverses (littérature, histoire, archéologie, géographie, langues orientales). Après cela, c'est „l'Orient” qui l'a poussé à produire une œuvre orientaliste unique par la combinaison de méthodes objectives et d'un esprit hautement personnalisé, les deux s'appliquant à des matériaux surtout arabes, islamiques.

Cette œuvre a commencé par des enquêtes sociologiques et archéologiques en Afrique du Nord (surtout le Maroc) et au Proche Orient (où il a travaillé entre 1906 et 1913); elle s'est poursuivie dans l'étude de la littérature arabe, turque et persane — surtout la littérature religieuse. Ces travaux ont été stimulés à un très haut degré par des contacts directs avec le monde arabe. C'est ainsi qu'il est devenu islamisant, et c'est ainsi également qu'il s'est mis, sur un plan plus profond, à l'étude de Hallâj et de la mystique musulmane; étude intimement liée à sa recherche personnelle d'une attitude chrétienne vis à vis des musulmans. La jonction de ces deux préoccupations paraît avoir été sa vocation personnelle vis à vis de l'Islam.

L'œuvre qu'il a laissée couvre à peu près 600 publications. Monumental est „La Passion d'Al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam” (1922); autour d'elle se situent l'„Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane” (1922), des éditions de textes de Hallâj, et un nombre d'articles sur la mystique musulmane. Pour l'archéologie, nous avons ses grands travaux sur la Mésopotamie et de nombreux articles, dont il faut remarquer ceux sur des villes musulmanes. En sociologie, il y a ses „Annuaire du Monde Musulman” (le dernier en 1954), qui forment des petites encyclopédies contemporaines. Il y a là aussi ses enquêtes sur l'artisanat en Afrique du Nord, et un nombre d'articles traitant des aspects des plus divers du monde arabe passé ou contemporain.<sup>1)</sup>

Remarquons, comme une partie de son œuvre, l'impulsion que

---

1) „La Passion d'Al-Ḥallâj” attend une deuxième édition dans les années à venir; l'„Essai sur les origines du lexique” a déjà eu une édition *augmentée* en 1954. Les articles les plus importants viennent de réapparaître dans les *Opera Minora*, 3 vol. (resp. 672, 666 et 855 p.), Beyrouth 1963; le IV<sup>e</sup> volume, de „Répertoires”, est en préparation.

Massignon a donné à l'islamologie: par ses cours de plus de trente ans au Collège de France et à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes; par sa position de rédacteur de la Revue du Monde Musulman et plus tard la Revue d'Etudes Islamiques; enfin par un nombre prodigieux de contacts personnels — soit sur place, soit à Paris — avec des collègues dans tous les pays du monde, et avec des jeunes — orientaux et occidentaux — venant à Paris pour se former dans les disciplines dont il était le maître <sup>2)</sup>.

Personnage riche et complexe, dont la vie propre, après des quêtes passionnées de vérité ultime et d'amour divin, était devenue intérieure: vie de vœux et de prière, d'ascèse et d'adoration. En travaillant sur des textes religieux, Massignon cherchait les véritables actions de la grâce, en maintenant lui-même une liaison intime avec sa Source, le „Dieu d'Abraham". De là, descente dans le monde de la phénoménalité y quêtant le vrai et l'essentiel. De là, proclamation, dans le monde de la relativité, d'un absolu véridique. De là, combat, dans le monde des hommes, d'hypocrisie et de médiocrité religieuse. De là, exercice, en faces des personnes et peuples destitués, d'une „science de la compassion", fondée sur l'hospitalité musulmane et la substitution chrétienne.

Suivant ce rythme de sa descente et de sa montée vers la source, certaines transcriptions valorisées et expressions énigmatiques deviennent compréhensibles: lorsqu'on y soupçonne, avant la rentrée ultime, les pulsations d'une âme dont Dieu a gardé le secret.

Beyrouth, 12 janvier 1964

JACOBUS WAARDENBURG

---

2) Hors d'articles commémoratifs dispersés, des amis ont publié un numéro spécial de „Les Lettres Françaises" à Paris (no. 952, 15-21 nov. 1962), et le volume „Mémorial Louis Massignon" au Caire (Dar el Salam, 1963, 119 + 60 p.). Les „Opera Minora" contiennent des indications sur diverses études faites à propos de l'oeuvre de Massignon.



# RELIGIÖSE LEBENSFORMEN UND GESTALT DER LEBENSÄÄUME

## ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON RELIGIONS GEOGRAPHIE UND RELIGIONS WISSENSCHAFT

VON

JOACHIM-FRIEDRICH SPROCKHOFF

*Herrn Universitätsprofessor Dr. Hans Schwalm  
zum 65. Geburtstag in Dankbarkeit und Verehrung  
gewidmet.*

Die nachstehenden Ausführungen zielen nicht auf eine Phänomenologie des heiligen Raumes; denn diese hat seit dem klassischen Werk der Religionsphänomenologie von G. van der Leeuw in nahezu jeder systematischen Darstellung der Erscheinungsformen des Religiösen ihren Platz gefunden. Wenn aber der Raum, als „heiliger“, auch ein Thema der Religionswissenschaft ist, liegt es dann nicht nahe, daß die Religionswissenschaft sich mit jener Wissenschaft befreundet, wo nicht beschäftigt, die es vornehmlich und vor allen anderen mit dem Raume zu tun hat, nämlich mit der Geographie, zumal dann, wenn sich innerhalb der geographischen Wissenschaft eine Religions-Geographie etabliert hat? Die folgenden Seiten können und wollen nur ein Versuch sein, das Verhältnis von Religionsgeographie und Religionswissenschaft zu beleuchten. Ohne Vollständigkeit in der Breite oder in der Tiefe anzustreben, wollen sie die Aufmerksamkeit auf bestimmte Problemkreise der Religionsgeographie lenken und an Hand einiger Beispiele illustrieren, welche Möglichkeiten der religionsgeschichtlichen Forschung zu Gebote stehen, an der Lösung religionsgeographischer Probleme mitzuarbeiten <sup>1)</sup>).

---

1) Diese Versuche sind erwachsen aus eigenen Beschäftigungen mit religionsgeographischen Problemen Asiens, die ich, wiewohl von Beruf kein Kenner der geographischen Wissenschaft, als Mitarbeiter an einem *Lexikon der Geographie* durchzuführen habe. Sie werden hier vorgelegt, um zu dem von Vertretern der Geographie gewünschten Gespräch mit der Religionswissenschaft einen Beitrag zu leisten, in der Hoffnung, Berufenere dazu anzuregen, die Fragen der Religionsgeographie von religionswissenschaftlicher Seite aufzunehmen. Herrn Prof. Dr. C. J. BLEEKER bin ich deshalb zu besonderem Dank verpflichtet, daß er dieser Studie in Erinnerung an seine Ausführungen auf dem X. Internationalen Kongreß der I.A.H.R. (Bericht, pp. 229 ff. = NVMEN, VII [1960], pp. 221 ff.) die Seiten der von ihm herausgegebenen Zeitschrift öffnet.

## I

Die Religionsgeographie befaßt sich mit dem Bezug zwischen Religion und Raum. Dieser Bezug kann formal in dreifacher Hinsicht umschrieben und entsprechend betrachtet werden.

1. Die Religionsgeographie richtet ihren Blick auf die Bedingungen und Einflüsse des Raumes, der Gesamtheit der nicht-religiösen Umweltlichen Geofaktoren (Landschaftsbildner) einerseits, auf Gestaltung, Entfaltung und Verbreitung einer Religion andererseits.

2. Sie sucht die Einwirkung religiöser Formen und Kräfte auf den Raum — konkret: auf die Erdoberfläche — aufzudecken und die von der religiösen Bedingtheit der Beziehungen des Menschen zu seiner Umwelt geprägten Faktoren in seiner Wohn- und Siedlungsweise, seiner Wirtschaftsführung und im Verkehrswesen festzustellen.

3. Schließlich erweist sich, bei näheren Zusehen, der Bezug von Religion und Raum als ein im Grunde wechselseitiger: Religionen werden — neben anderen Faktoren, mittelbar oder unmittelbar, substantiell oder akzidentiell — durch Geofaktoren beeinflußt; diese ihrerseits unterliegen — in entsprechenden Modifikationen — der Gestaltung durch die Religionen, wobei deren Ethos und Kultus wechselnd dominierend als diesen Bezug vermittelnde Bereiche aufgefaßt werden müssen.

Anders ausgedrückt, wird man sagen dürfen: die religionswissenschaftliche Betrachtung geht auf die Religion als raum-überwindende und raum-gestaltende Macht; die geographische Blickrichtung zielt auf den durch religiöse Kräfte mannigfach geformten Raum.

Einer solchen aus der Definition abgeleiteten Teilung der Aufgaben und Blickrichtungen<sup>2)</sup> mag eine gewisse Schematisierung anhaften.

---

Dem Andenken an Herrn Prof. Dr. H. VON GLASENAPP, der mich zu solchen Studien veranlaßte, und Herrn Prof. Dr. H. SCHWALM (Tübingen), der ihr Werden in besonderem Maße förderte, sei hier mein herzlicher Dank zum Ausdruck gebracht. Den Herren Prof. Dr. L. ALSDORF (Hamburg), Prof. Dr. J. C. HEESTERMAN (Leiden) und besonders Dr. W. TIETZE (Wolfsburg), dem Herausgeber des oben genannten Lexikons, danke ich für die freundlich erteilten Anregungen und Hinweise. — Grundzüge dieser Arbeit wurden im Beisein von Geographen auf der 9. Religionswissenschaftlichen Jahrestagung des Deutschen Zweiges der I.A.H.R. in München (am 30. Juli 1963) vorgetragen; s. Mitt. der Geogr. Ges. in München, Bd. 48 (1963), pp. 107-121.

2) In dieser Weise besonders vorgetragen von P. FICKLER, *Grundfragen der Religionsgeographie*, in: *Erdkunde*, I (1947), pp. 121-144, besonders p. 121, und von G. FOCHLER-HAUKE, *Geographie* (= Fischer-Lexikon, 14, 1959), p. 282.

Auch wenn diese im folgenden zunächst beibehalten werden soll, wird doch der praktische wissenschaftliche Vollzug stets der wechselseitigen Bedingung von Religion und Raum sich konfrontiert sehen. Und so erscheint es als ein geradezu zwingendes Gebot, daß in der Betrachtung religionsgeographischer Phänomene religionswissenschaftliche und geographische Forschung und Erkenntnis Hand in Hand gehen: Der Religionsforscher muß sich in der geographischen Terminologie auskennen; der Geograph kann der Vertiefung in religionswissenschaftliche oder — in der Sprache der Religionsgeographen — „kult-religiöse“ Begriffe nicht entraten. Mit einigen Zweigen der Religionswissenschaft wie z.B. der Religionssoziologie und der Religionspsychologie hat die Religionsgeographie das gemeinsam, daß sie eine Grenzwissenschaft darstellt und als solche auf mehrere andere kulturwissenschaftliche Disziplinen angewiesen ist.

Der Religion-Raum-Wechselbezug scheint mithin der Religionsgeographie *per definitionem* sowohl im logischen System der Geographie wie in der Gesamtheit wissenschaftlicher Betrachtung und Erforschung von Religion und Religionen ihren, so möchte man meinen, legitimen Platz zu geben. Was die Religionswissenschaft anlangt, so steht hier ihr Platz noch nahezu leer.

Um zu erkennen, in welcher Weise Religionsphänomenologie und religionshistorische Forschungen zu einer Geographie der Religionen beitragen können, sind wir genötigt, die landläufige Definition der Religionsgeographie, wie sie eingangs in den drei Punkten skizziert wurde <sup>3)</sup>, mitsamt dem von ihr abgeleiteten Schematismus der Aufgabenteilung in Frage zu stellen.

So erscheint es zunächst nicht ratsam, primär von einem Bezug zwischen Religion und Landschaft zu sprechen <sup>4)</sup>, selbst wenn „Landschaft“ nur als Typus in der Geographie, erdacht und konstruiert, existiert. Die Vieldeutigkeit des Begriffes „Landschaft“ als vornehmlich eines aus einzelnen Faktoren gebildeten Ausschnittes aus der geographischen Substanz macht ihn als definitiorische Komponente un-

---

3) Vor allem nach P. FICKELER, a.a.O., und G. FOCHLER-HAUKE, a.a.O.; vgl. W. HOLSTEN, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., V (1961), Sp. 985.

4) Vgl. G. FOCHLER-HAUKE, a.a.O.; A. SIEVERS, *Die Christengruppen in Kerala (Indien), ihr Lebensraum und das Problem der christlichen Einheit. Ein missionsgeographischer Beitrag*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, XLVI (1962), 3, p. 163.

geeignet. Die Bezugskomponente ist auch nicht die Landschaft oder gar — in Verkennung geographischer Terminologie — der Boden <sup>5)</sup>. Sie ist vielmehr das Ganze des Raumes, insofern die Geographie die erklärende Beschreibung des Wesens des Raumes ist, nicht die seiner Fakten. In diesem Ganzen des Raumes fungiert die Religion nur als ein Wesenszug, der in sich gar keine Selbständigkeit besitzt. Vielmehr tritt die Religion dabei nur als *ein* Faktor auf, der erst in der Zusammenwirkung mit anderen Faktoren das Ganze des Raumes ergibt. In diesem Sinne bleibt die Religionsgeographie Aufgabe der geographischen Wissenschaft, ist Religions-Geographie eigentliche Geographie.

Damit ist es der Religionswissenschaft benommen, in der Erforschung religionsgeographischer Beziehungen zu Regelmäßigkeit und zu Gesetzmäßigkeit vorzudringen. Wie andere Kulturwissenschaften kann sie hier nur zur Arealkunde beitragen, d.h. zu Kenntnis und Verständnis *bestimmter* Bereiche. Die Erscheinungsformen des Religiösen, die Erscheinungen der Religionen sind dabei im Aspekt der Ausbreitung zu suchen. Zu erklären, wie sie im Ganzen des Raumes, im Rahmen des Ganzen zur Wirkung kommen, ist nicht Sache der Religionswissenschaft, sondern der Geographie.

Wenn daher A. Hettner gelegentlich bemerkte: „Die Geographie der Religion ist der schwerste und heikelste Teil geographischer Betrachtung,“ <sup>6)</sup> so gewinnt die Religionswissenschaft hier den Charakter einer geographischen Propädeutik. Sie wird sich dabei nicht allein auf die bloße Feststellung von Fakten beschränken; über die formale Betrachtungsweise hinaus sieht sie die Religionen funktional als formende Kräfte in einem Beziehungsgefüge; schließlich ist es nicht hinreichend, festzustellen, wo und wie etwas ist, sondern die Frage wird

5) Wie dies von H. FRICK, *Regionale Religionskunde. Georeligiöse Erwägungen zum Zusammenhang zwischen Boden und Religion*, in: Zeitschrift für Geopolitik, XX (1943), pp. 281-291, und, stärker noch, von A. BERTHOLET und H. VON CAMPENHAUSEN, *Wörterbuch der Religionen* (1952), p. 75, vorgetragen wird. Abgesehen davon, daß der „Boden“ zur Chiffre einer Weltanschauung geworden ist (sie ließe sich dechiffrieren), wird man kaum einen essentiellen Bezug zwischen Bodenbeschaffenheit und Wesen des Religiösen, selbst unter dem Gesichtspunkt einer Beschränkung auf Arealkunde und Religionsformen, finden können. — Vgl. A. HETTNER, *Der Begriff der Ganzheit in der Geographie*, in: Geographische Zeitschrift, 40 (1934); G. DE JONG, *Het karakter van de geografische totaliteit* (1955).

6) A. HETTNER, *Der Orient und die orientalische Kultur*, in: Geogr. Zeitschr., 37 (1931), p. 411.

unabweisbar, warum eine Beziehung, eine Form oder Gestaltung dieser Art und nicht anderer ist.

Erst damit wird die Geographie in die Lage versetzt, die geographischen Wesenszüge von Landschaften und Räumen im Zusammenwirken aller *wichtigen* Geofaktoren zu beschreiben und zu erklären. Für den Geographen und Landeskundler wird die Religion integriert in die Kulturlandschaft als objektivierter Geist<sup>7)</sup>. Umgekehrt setzt das Verständnis gewisser Riten und Lebensvorschriften, Kultformen und Gottesvorstellungen die durch den Geographen vermittelte Kenntnis der geographischen Wesenheit des Ausgangs- oder Verbreitungslandes der betreffenden Religion voraus. Die Fragen sind also: Wie weit reicht die Bedingtheit durch die geographische Wesenheit — durch den „Raum“, nicht durch den „Boden“ —, und welche Stellung kommen der Religion und den religiösen Ausdrucksformen als Landschaftsbildner (Geofaktoren) wesentlich zu?

Die religionsgeographische Fragestellung hat somit ein beschränktes, aber ein durchaus legitimes Daseinsrecht im Rahmen der Religionswissenschaft. Es würde Verwirrung stiften, von einer „religionswissenschaftlich betriebenen Religionsgeographie“ zu sprechen, wenn man sich der Beschränkung auf die Arealkunde dabei nicht bewußt bleibt. H. Frick hat als religionswissenschaftliche Aufgabe eine „regionale Religionskunde“ vorgeschlagen<sup>8)</sup>. Wofern wir diesen Ausdruck aufnehmen, sollten wir ihn jedoch im wesentlichen anders fassen.

Aus der Unterscheidung einer „Arealkunde“ von einer „Geographie“ ergibt sich im Blick auf den Religion-Raum-Wechselbezug als generelle Beschränkung und zugleich als Aufgabe religionswissenschaftlichen Bemühens die religionswissenschaftliche Erforschung und Betrachtung der im Verhältnis zwischen religiösen Lebensformen und Gestalt der Lebensräume waltenden Beziehungen.

Unserem Versuch einer Kritik, d.h. einer Abgrenzung der Möglichkeiten solcher Betrachtungen — die einen Anspruch auf Vollständigkeit weder erfüllen noch erheben wollen — gehe eine kurze Übersicht

---

7) Vgl. am Beispiel Japans: M. SCHWIND, *Kulturlandschaft als objektivierter Geist*, in: Deutsche Geogr. Blätter, 46 (1951), pp. 5-28.

8) S. oben Anm. 5, dazu auch: H. FRICK, *Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie*, in: Theolog. Lit.-Zeitung, 75 (1950), Sp. 641-646.

über die Geschichte der Erforschung der Religion-Raum-Beziehungen vorauf.

## II

Im logischen System der Geographie hat die Religionsgeographie <sup>9)</sup> als Teil der Kultur- bzw. Anthropogeographie innerhalb der Allgemeinen Geographie ihren Platz, wobei ihr die Sozialgeographie bald über-, bald nebengeordnet ist <sup>10)</sup>. Doch lange bevor die noch heute andauernden, stets neu modifizierten und akzentuierten Bemühungen um eine präzise Bestimmung des Forschungsobjekts und um eine Gestaltung eines festen, systematischen Lehrgebäudes der Erdkunde als solcher ihren Anfang nahmen, hatten A. von Humboldt, C. Ritter und F. von Richthofen religionsgeographische Fragestellungen aufgewiesen und in den Bereich ihrer Betrachtungen einbezogen. Die ersten eigentlichen religionsgeographischen Werke, z.T. mit religionswissenschaftlicher Problemstellung (s.u.) sind die *Ideen über religiöse Geographie* (1795) von H. Kasche, denen bald (1804) die *Kirchliche Geographie und Statistik* von C. F. Stäudlin folgte. Sind, ebenso im Gefolge der Aufklärung, zunächst aber die geographisch-deterministischen Auffassungen und Fragestellungen in der Behandlung der Religionsgeographie in den Vordergrund getreten, <sup>11)</sup> so hat doch vor

---

9) Das Wort „Religionsgeographie“ begegnet erstmalig 1905 bei S. GÜNTHER in seiner Arbeit über den Verfasser der berühmten *Geographia Generalis*, den großen Geographen des 17. Jahrhunderts *Varenius* (p. 41), im Titel einer Untersuchung erstmalig bei E. FRIEDRICH, *Religionsgeographie Chiles*, in: Petermanns Mitteilungen (1917), pp. 183-186; s. dazu P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 122.

10) P. FICKELER, a.a.O., p. 121; G. FOCHLER-HAUKE, *Geographie*, pp. 271 f. — Es kann sich nicht darum handeln, in den folgenden Anmerkungen einen bibliographischen Abriß zur Religionsgeographie zu geben; sie beschränken sich vielmehr auf eine Auswahl methodologisch belangvoller, materialreicher oder durch Anführung weiterweisender Literatur ausgezeichneten Arbeiten, ohne Rücksicht auf ihren Umfang. P. FICKELER bietet das ausführlichste kritische Verzeichnis der Literatur bis 1947.

11) S. darüber unten S. 96 ff. und S. 127 ff.

Die Beziehungen der Religionsgeographie zur Politischen Geographie und zu der aus dieser hervorgegangenen Geopolitik zu analysieren, kann ich nicht als meine Aufgabe ansehen; wir haben es hier mit religiösen, nicht mit politischen Lebensformen zu tun. Daß der Begriff des Lebensraumes hier ebenfalls nicht im geo-politischen Sinne verwandt wird, braucht nach dem in Abschnitt I Gesagten nicht nochmals unterstrichen zu werden. Auch der Einbeziehung der Re-

allem die geographische Landeskunde in einer Fülle von Einzelstudien die Wirksamkeit religiöser Kräfte im Landschaftsbild aufgezeigt. Bald waren es Teilbereiche aus der Gesamtheit der Geofaktoren (Wirtschaft, Verkehr usw.), an Hand derer diese Wirksamkeit beispielhaft analysiert wurde; bald waren die Wechselbeziehungen zwischen religiöser Ausdrucksform, Landschaft und Volkscharakter Gegenstand spezifisch religions-geographischer synthetisierender Schau<sup>12)</sup>. In den

ligionsgeographie in eine Religionsgeopolitik (vgl. dazu K. HAUSHOFER, *Historische Belege zur Geopolitik*, in: Zeitschr. f. Geopolitik, XX [1943], pp. 278 ff.) kann ich nicht folgen. Das Wichtigste zu Wesen und Kritik der Geopolitik findet sich bei: A. DEMANGEON, *Géographie politique*, in: Annales de Géographie (1932); J. ANCEL, *Géopolitique* (1936); C. TROLL, *Die geographische Wissenschaft in Deutschland in den Jahren 1933 bis 1945*, in: Erdkunde, I (1947), besonders pp. 9 f. und 17 ff.; sowie neuerdings bei: L. CHAMPIER, *Géographie politique et géographie religieuse. La géographie française au milieu du XX<sup>e</sup> siècle* (1958).

Es ist wohl dem Umstande zuzuschreiben, daß der Begriff „Lebensraum“ in der Vergangenheit politisch mißbraucht worden war, wenn nun das neuere geographische Schrifttum von seiner thematischen Verwendung vielfach absieht, obwohl er aus der Kultur- und Wirtschafts-Geographie nicht mehr entfernt werden kann. Die Unterscheidungen zwischen endogenen und exogenen, realen und virtuellen, aktiven und passiven Lebensräumen (s. hierzu besonders H. SCHMITTHENNER, *Lebensräume im Kampf der Kulturen*, 1. Aufl., 1938; 2. Aufl., 1951; dazu C. TROLL, op. cit., pp. 9 f.) finden wohl auch in einer Religions-Geographie ihren Niederschlag. Ohne indessen auf diese von der geographischen Wissenschaft erkannten Differenzierungen näher eingehen zu können, verstehe ich im Rahmen der hier vorgelegten Versuche den Begriff „Lebensraum“ schlicht als Raum, als Bereich (*Areal*), einer bestimmten, nämlich religiös bestimmten Weise des Lebens. — Es erscheint bemerkenswert, daß auch die Missionsgeographie (s.u. S. 93), soweit ich sehe, den Begriff des aktiven bzw. passiven Lebensraumes nicht diskutiert.

12) A. RÜHL, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (1925); L. MECKING, *Benares, ein kulturgeographisches Charakterbild*, in: Geogr. Zeitschr. (1913), pp. 20-35 und 77-96; N. KREBS, *Vorderindien und Ceylon* (1939); W. CREDNER, *Siam* (1935); Ders., *Kultbauten in der hinterindischen Landschaft*, in: Erdkunde, I (1947), pp. 48-61; K. HELBIG, „Sichtbare“ Religion im Batakland auf Sumatra, in: Zeitschr. f. Ethnologie, 65 (1934), pp. 231-241; Ders., *Glaube, Kult und Kultstätten der Indonesier in kulturgeographischer Betrachtung*, in: Zeitschr. f. Ethnol., 76 (1951), pp. 246-287; H. LAUTENSACH, *Religion und Landschaft in Korea*, in: Nippon, VIII (1942), pp. 204-219; Ders., *Korea* (1945); H. SCHMITTHENNER, *Chinesische Landschaften und Städte* (1925); Ders., *Die japanische Inlandsee*, in: Hettner-Festschrift (1921), pp. 189-213; L. MECKING, *Kult und Landschaft in Japan*, in: Geogr. Anzeiger (1929), pp. 137-146; K. HAUSHOFER, *Japan und die Japaner* (1933); M. SCHWIND, *Japanische Landschaft*, in: Archiv für Ostasien, I (1948), 1, pp. 1-12; Ders., *Das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt als geographisches Problem*, in: Veröff. der Ges. f. Internat. Wissenschaftsgeschichte (1952), 2, pp. 25-41; (s. auch oben S. 89 Anm. 7); A. HETTNER, *Der*

letzten drei Jahrzehnten hat die Religionsgeographie recht eigentlich einen zunehmenden und bemerkenswerten Aufschwung erfahren. Er ist insonderheit verknüpft mit den Arbeiten von P. Fickeler, dem wir die erste methodologische Grundlegung verdanken <sup>13)</sup>, P. Deffontaines, der die erste und bisher einzige Gesamtanalyse des Verhältnisses von Geographie und Religionen aus geographischer Sicht vorlegte <sup>14)</sup>, und X. de Planhol, der die Welt des Islām religionsgeographisch darstellte <sup>15)</sup>.

Bei der Betrachtung der bisher vorliegenden religionsgeographischen Literatur fällt zweierlei auf:

1. Die Untersuchungen stammen zumeist von Kennern des asiatischen Erdteils, der in seiner Mannigfaltigkeit der religionsgeographischen Wechselbezüge, der religiösen Ausdrucksformen wie der Fülle der von diesen geprägten verschiedensten Kulturlandschaften seinesgleichen nicht hat. Die Religionsgeographie hat also, forschungsgeschichtlich gesehen, mit der Religionswissenschaft den Bereich der Erde gemeinsam, dessen Betrachtung diese Wissenschaften als Disziplinen maßgebend befruchtete, wo nicht erst etablierte. <sup>16)</sup>

2. Die vornehmlich von der geographischen Landeskunde ausge-

*Gang der Kultur über die Erde* (1923); H. HASSINGER, *Die Religionsgesellschaften*, bei: F. KLUTE, *Handbuch der Geogr. Wiss., Allgemeine Geographie II* (1933), pp. 501-509; E. OBERHUMMER, *Weltreligionen*, bei: K. HAUSHOFER, *Raumüberwindende Mächte* (1934), pp. 110-139; H. SCHMITTHENNER, *Lebensräume im Kampf der Kulturen* (2. Aufl., 1951).

13) S. oben S. 86, Anm. 2; die von G. FOCHLER-HAUKE, *Geographie*, p. 282, erwartete „allgemeine vergleichende Religionsgeographie“ aus der Feder von P. FICKELER, die dieser (*Grundfragen*, p. 121, Anm. 2) als „Religionsgeographie Asiens. Grundlegung zu einer allgemeinen vergleichenden Religionsgeographie“ ankündigte, ist nicht mehr erschienen.

14) P. DEFFONTAINES, *Géographie et Religions* (= *Géographie Humaine*, Coll. dir. par P. Deffontaines, 21; 3<sup>me</sup> éd., 1948); Ders., *Valeur et limites de l'explication religieuse en géographie humaine*, in: Diogène (1953), 2, pp. 64-79 (auch englisch, spanisch und deutsch; hier zitiert nach dem franz. Original). Vgl. G. LE BRAS, *La Géographie religieuse*, in: Annales d'histoire sociale (1945; Hommage à M. Bloch), pp. 87-112.

15) X. DE PLANHOL, *Le monde Islamique. Essai de géographie religieuse* (= *Mythes et Religions*, Coll. dir. par P.-L. Couchoud, 34, 1957); mit einer ausführlichen Bibliographie, pp. 131-143.

16) Wenn daher die im folgenden angezogenen Beispiele hauptsächlich aus dem süd- und ostasiatischen Raum entnommen sind, so mag das auch durch diesen forschungsgeschichtlichen Tatbestand für unseren Versuch gerechtfertigt sein.



gangenen Analysen kulturgeographischer Zusammenhänge bzw. Beschreibungen einzelner Lebensräume haben erst die Materialien geliefert, aus der die moderne Religionsgeographie sich ihr Begriffssystem, anknüpfend an die Ergebnisse religionswissenschaftlicher Definitionsarbeit, herausdestillieren konnte. Soweit wir sehen können, ist die im Jahre 1947 von P. Fickeler vorgeschlagene und begründete Terminologie von der seitherigen religionsgeographischen Forschung aufgenommen und, von geringfügigen Modifikationen abgesehen, anerkannt worden. Religionswissenschaftliche Betrachtung des Bezuges von Religion und Raum sollte sie berücksichtigen.

Wenn diese Terminologie sich in erster Linie an den Begriffen des *Kultus* und des *Ethos* orientiert, so beruht dies zu Recht darauf, daß diesen beiden Bereichen die größte unmittelbare oder mittelbare raumgestaltende Prägekraft innewohnt. Darüber hinaus dürften sie aber überhaupt als die *einzigsten*, wechselnd dominierenden, Mittler im Bezug zwischen Religion und Erdoberfläche anzusehen sein, mithin (wie oben S. 86 angedeutet) den Sprachgebrauch einer „Religions-Geographie“ im arealkundlichen Sinne konstituieren und rechtfertigen können. Für eine Auffassung von Religion als wesenhaft Mystik wirkt der Ausdruck einer „Religionsgeographie“ einigermaßen befremdlich.

Zum Schluß dieses kurzen Überblicks sei noch eines Gebietes der Religionsgeographie gedacht, das erst in den letzten Jahren Beachtung und wissenschaftliche Darstellung gefunden hat. Die *Missionsgeographie* oder Geographie der Missionen<sup>17)</sup> steht in ähnlichem Bezug zur Missionswissenschaft wie die Religionsgeographie zur Religionswissenschaft. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, über die Darstellung der „geographischen Verbreitung der Missionen“ hin-

---

17) TH. OHM, *Von der Missionsgeographie*, in: Zeitschr. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, XLIV (1960), pp. 128-130; A. SIEVERS, *Christentum und Landschaft in Südwest-Ceylon; eine sozialgeographische Studie*, in: Erdkunde, XII (1958), pp. 107-120; Dies., *Christengruppen* (s.o. S. 87, Anm. 4; mit einer nahezu vollständigen Bibliographie). Vgl. J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft* (= Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, I; 2. Aufl., 1925), p. 103; *Dizionario Ecclesiastico* (1955), II, p. 50; J. BAUERMANN, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., II (1958), Sp. 1394, s.v. *Geographie, wissenschaftsgeschichtlich: Kirchliche Geographie*.

Die durch die politischen Umwälzungen in weiten Teilen der Welt veranlaßten Fragen einer Neuorientierung missionarischen Arbeitens haben die Missionsgeographie überdies zu einem „aktuellen“ Thema gemacht.

aus „die Struktur und das Verhalten der völkischen und religiösen Gruppen im räumlichen, im landschaftlichen Zusammenhang zu erforschen, die durch ihre Gemeinsamkeiten erst zu Lebensformgruppen... werden (können!).“<sup>18)</sup> Da eine umfassendere missionsgeographische Arbeit zu erwarten steht, soll hier nicht weiter auf diesen Fragenkomplex eingegangen werden, doch wird uns der ihm zugrunde liegende Tatbestand in späterem Zusammenhang noch zu beschäftigen haben.

Seit P. Fickeler „bildet“ die Untersuchung der Fragestellung, wie „die Umwelt, hier also Volk, Landschaft und Land, auf die religiöse Form“ wirkt, „mehr eine Aufgabe der Religionswissenschaft“ denn eine der Religionsgeographie<sup>19)</sup>. Darüber hinaus ist seitens der geographischen Wissenschaft vermerkt worden, daß die religionsgeographische Fragestellung in ihrer Bedeutung für die Religionswissenschaft noch kaum entdeckt worden ist<sup>20)</sup>.

Die Enzyklopädien religionswissenschaftlichen Charakters und jene, die solchen für sich beanspruchen, lassen bis auf wenige Ausnahmen die Behandlung der „Religionsgeographie“ oder deren Thematik in

18) A. SIEVERS, *Christengruppen*, p. 165. Eine „Verbreitung der Missionen“ ist jedoch *per se* nicht „geographisch“, sondern „räumlich“. Zum Begriff der Lebensformgruppe s. vor allem P. V. DE LA BLACHE, *Les genres de vie dans la géographie humaine*, in: Ann. de Géogr., XX (1911); L. VAN VUUREN, *Warum Sozialgeographie?* in: Zeitschr. der Ges. f. Erdkunde zu Berlin (1941), pp. 269-279; ferner besonders H. BOBEK, *Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie*, in: Erdkunde, II (1948), pp. 118-125; Ders., *Aufriß einer vergleichenden Sozialgeographie*, in: Mitt. der Geogr. Ges. in Wien, 92 (1950), pp. 34-45.

Aus der Fülle religionsgeographischer Einzelstudien über christliche Konfessionen und Denominationen besonders in Mitteleuropa und Nordamerika, die nur teilweise die komplexe Problemstellung der „Missionsgeographie“ behandeln, aber charakteristisch für eine Methode der neueren Geographie sind, seien hier genannt: H. HAHN, *Geographie und Konfession, ein Beitrag zur Sozialgeographie des Tecklenburger Landes*, in: Berichte zur deutschen Landeskunde, XI (1952), pp. 107-126; Ders., *Sozialgruppen als Forschungsgegenstand der Geographie*, in: Erdkunde, XI (1957), pp. 35-41; Ders., *Konfession und Sozialstruktur; vergleichende Analysen auf geographischer Grundlage*, in: Erdkunde, XII (1958), pp. 241-253; P. DEFFONTAINES, *Valeur et limites*, passim; vgl. auch: H. H. MAURER, *Studies in the Sociology of Religion*, in: American Journal of Sociology, XXX (1924), besonders pp. 251 ff.

19) P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 121; danach: G. FOCHLER-HAUKE, *Geographie*, p. 282.

20) A. SIEVERS, *Christengruppen*, p. 163, ähnlich Herr Prof. Dr. C. TROLL in seiner Begrüßungsansprache auf der 8. Religionswissenschaftlichen Jahrestagung des Deutschen Zweiges der I.A.H.R. am 26. Juli 1961 in Bonn.

ihren Stichwörtern vermissen <sup>21)</sup>). Demgegenüber haben Religionsphänomenologie, Religionssoziologie und Religionspsychologie den Religion-Raum-Wechselbezug als solchen oder in seinen soziologischen Folgerungen in mehr oder minder material- oder geistreicher Form behandelt <sup>22)</sup>). Des weiteren bieten die Gesamtdarstellungen der asiatischen Religionen und die religionsvergleichend orientierte Islämforschung eine Fülle von religionsgeographisch relevanten Einzelfakten, die ihrer systematischen Auswertung allerdings noch harren. Einige allgemein gehaltene Ansätze dazu geben die Arbeiten von H. Frick <sup>23)</sup>), und auch die vorliegende Studie kann mehr als Umrißzeichnungen nicht bieten. Schließlich aber sind hier die neueren Publikationen von L. Alsdorf zu erwähnen <sup>24)</sup>); ihre Ergebnisse tragen nicht nur dazu bei, eine Reihe von Vorurteilen — geographischer, insbesondere wirtschaftsgeographischer Art — für den indischen (Kultur-)Bereich

---

21) A. BERTHOLET und H. VON CAMPENHAUSEN, *Wörterbuch der Religionen* (1952), p. 75, s.v. *Boden*; W. SCHNEEFUSS, bei: F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (1956), Sp. 721-722, s.v. *Religionsgeographie*; W. HOLSTEN, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., V (1961), Sp. 985-986, s.v. *Religionsgeographie*; (kein Stichwort in älteren Auflagen). Im religionswissenschaftlichen Standardlexikon von J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (1908-26), war, nach Ausweis von Bd. VI, Sp. 189<sup>a</sup>, einzig ein Stichwort *Mythical Geography* vorgesehen; es wurde jedoch nicht ausgeführt.

22) S. die ausführliche Bibliographie bei F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), pp. 128 ff.; ferner besonders: M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920-22); G. MENSCHING, *Soziologie der Religion* (1947); J. WACH, *Sociology of Religion* (1944; deutsch 1951; französisch 1958); W. HELLPACH, *Geopsyche* (6. Aufl., 1950); Ders., *Grundriß der Religionspsychologie* (1951); A. SEYBOLD und H. WOLTERECK, *Klima, Wetter, Mensch* (1952; s. auch die Aufl. dieses Werkes von 1938, besonders pp. 436 ff.). Vgl. neuerdings: G. IMBRIGHI, *La géographie religieuse dans la méthodologie moderne des sciences sociologiques*, in: Abstracts of papers of the Internat. Geogr. Congr., Norden 1960, pp. 129 f.; über das Verhältnis von Religionssoziologie und Religionsgeographie, besonders hinsichtlich der dominierenden Fragestellung, s. unten Abschnitt VII, S. 123 ff.

23) H. FRICK, *Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage* (2. Aufl., 1941); Ders., *Der Islam zwischen Ost und West*, in: *Oekumenische Einheit*, Bd. 3/II (1953); s. ferner oben S. 88, Anm. 5, und S. 89, Anm. 8.

24) L. ALSDORF, *Das Flüchtlingsproblem in Indien*, in: *Zeitschrift für Raumforschung* (1950); Ders., *Vorderindien. Eine Landes- und Kulturkunde* (1955); Ders., in: *Indien-Deutschland* (Braunschweig, o.J.; besonders pp. 81-99; erschienen auch in: *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht*, 1956); Ders., *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien* (= Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Kl. der Akad. d. Wiss. und d. Lit., Mainz, Jg. 1961, Nr. 6, 1962).

als solche zu kennzeichnen, sondern sie liefern darüber hinaus grundsätzlich Maßstäbe für die Behandlung religionsgeographischer Fragestellungen durch die Religionswissenschaft oder durch die diese tragenden philologischen Disziplinen.

### III

Der eingangs angesprochene *Aspekt der Ausbreitung* (s.o. S. 88) impliziert zugleich die Fragen nach Entstehen und Ausbreitung und nach dem Stande der Verbreitung einer Religion. Diese Fragen zielen, von einer dynamisch-historischen oder einer statisch-statistischen Auffassung getragen, auf Daten, die nur sehr scheinbar äußerliche sind, in Wirklichkeit jedoch mit dem Wesen des Religiösen, seiner irrationalen Eigengesetzlichkeit und den Strukturen der Religionsformen, ihrer Stiftung oder ihrer Gewachsenheit, zusammenhängen.

Im Blick auf die Entstehung einer Religion im Raume — die wohl zu scheiden ist von der sogenannten Ursprungsfrage — läßt sich zweierlei wohl unbezweifelbar feststellen. Zum einen entstehen Religionen weder in einem *vacuum* noch auf einer *tabula rasa*. Zum anderen sind innere Erzeugnisse eines Menschen wie eines Volkes nicht alle und gänzlich aus physischen und physikalischen Bedingungen ableitbar <sup>25)</sup>. Eine Überschreitung der hier negativ formulierten Grenzen dürfte auch in einer Religionsgeographie auf Irrwege führen.

Alle großen Religionen, zu denen sich heute etwa neun Zehntel der Erdbevölkerung bekennen, sind von Asien ausgegangen. Es waren die Inder (brahmanisch-hinduistische Tradition, Jinismus, Buddhismus), Chinesen (Konfuzianismus, Taoismus) und Juden (Judentum als Grundlage für Christentum und Islām) vor den Iraniern (Parsismus, Mithraskult, Manichäismus) die im tiefsten Sinne religiös schöpferischen Völker <sup>26)</sup>. Ausgehend von der grundsätzlich verschiedenen

25) Vgl. P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 123; ferner: L. FÈBRE, *La terre et l'évolution humaine* (1922).

26) So mit H. VON GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen*, Bd. II (2. Aufl., 1954), p. 444. Die „religiöse Sterilität des Abendlandes“, die W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, p. 85, seinem bekannten Gegensatz zu W. F. OTTO, welcher die griechische Religion als Spiegelbild der Lebenswirklichkeit — nicht des Bodens oder der Landschaft — darstellte, entsprechend formuliert, ist mit der Feststellung von H. VON GLASENAPP weder bestätigt noch abgewiesen. Wenn andererseits H. FRICK, *Regionale Religionskunde*, pp. 287 f., die gemäßigte als die im Wirken von Reformatoren (Ghazzālī; Luther; die Ethisierung des Shin-tō zur Staatsreligion) sich abbildende Zone dartut, so wird man sie schwerlich mit religiöser Sterilität identifizieren können.

Einstellung zum *Zeit* problem, wie sie von diesen Religionen vorge-  
tragen worden ist und sich in ihnen ausgewirkt hat, bemerkt H. von  
Glasenapp, „daß der Hindukush in dieser Hinsicht als die große gei-  
stige Wasserscheide in der Religionsgeschichte der Menschheit ange-  
sehen werden kann“ <sup>27)</sup>. Er stellt danach die „Religionen des ewigen  
Weltgesetzes“ denen der „geschichtlichen Gottesoffenbarung“ gegen-  
über, weist jedoch nachdrücklich auf die Tatsache hin, daß im jeweils  
anderen Bereich auch zwischen diesen beiden Extremen vermittelnde  
Auffassungen entstanden sind <sup>28)</sup>. Aus diesem, und n u r aus diesem  
Faktum leitet der Gebrauch sein Recht ab, von „östlichen“ und „west-  
lichen“ Religionen zu sprechen, — ein Sprachgebrauch der über die  
historisch gewordene Ausbreitung absolut nichts aussagt und der ge-  
genwärtigen — von den Weltreligionen Buddhismus, Christentum und  
Islām abgesehen — im allgemeinen zum Stillstand gekommenen Ver-  
breitung, merkwürdig genug, teilweise widerspricht. Ein Blick auf die  
Religionskarte würde das beweisen, — wenn nicht der Kartograph  
auf den Religionshistoriker angewiesen wäre.

Insbesondere am Beispiel der westlichen Religionen hat man darauf  
hingewiesen, daß vor allem das Klima und die Landschaft auf die Re-  
ligionsschöpfung Einfluß genommen haben. Unter dem Titel *Der Is-  
lam — die Religion der Wüste* hat W. Gebel <sup>29)</sup>, Gedanken aufneh-  
mend, wie sie im Zeitalter der Aufklärung etwa von Ch. de Montes-  
quieu, H. Kasche und C. F. Stäudlin <sup>30)</sup> vorgetragen wurden, die An-  
sicht vertreten, die abstrakte Monotonie des strengen Monotheismus  
verdanke der Islām nicht nur der Wüste, sondern sie beschränke seine  
Verbreitung auch auf die pflanzenlose oder -arme, verdunstungsstarke  
und niederschlagsarme heiße Zone der Erde. P. Fickeler kritisierte be-  
reits vom Standpunkt der geographischen Wissenschaft die themati-

---

27) H. VON GLASENAPP, a.a.O., Bd. I, p. 2. — Vgl. dazu neuerdings G. LANZ-  
KOWSKI, in: Theolog. Lit.-Zeitung (1958), Sp. 427-429, der an Hand einer Rezen-  
sion von A. TOYNBEE, *An Historian's Approach to Religion*, auch auf H. LEISE-  
GANG, *Denkformen* (1928), hinweist (Sp. 429).

28) H. VON GLASENAPPS Hinweise erscheinen umso beachtenswerter, als sie  
zu H. FRICKS Annahme (a.a.O., p. 287) von einem „Zeugnis für den georeligiö-  
sen Einfluß eines Landschaftscharakters auf die Hochreligionen in der Stunde  
ihrer schöpferischen Konzeption!“ in Widerspruch stehen.

29) W. GEBEL, *Der Islam — die Religion der Wüste*, in: Beihefte zu den Jah-  
resberichten der Schlesischen Ges. für vaterländische Kultur (Breslau), I (1922),  
1/2, pp. 104-133.

30) CH. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748); vgl. oben S. 90.

schen Ungenauigkeiten; er schlägt statt dessen vor: Der Islam — eine Religion der Steppe<sup>31)</sup>. W. Hellpach unterstellt zunächst<sup>32)</sup>, daß auch der Mosaismus und das Urchristentum genetisch Wüstenreligionen seien, „und die — gerade bei Wittenberg recht eindrucksvolle! — Flachweite des norddeutschen Landes habe den äquivalenten Mutterboden für den nüchternen, abstrakten, allen polytheistischen Velleitaten abholden Protestantismus abgegeben, während die farbensatte Fülle der südländischen Europaszenerie die Seele ihrer Bevölkerungen sozusagen *‘naturaliter catholicam’* mache, wie sie sich vorher im buntwimmelnden Heidentum von Hellas und Rom gespiegelt habe“. Fehlende landschaftliche Heiterkeit habe allerdings auch im Süden, wie in Spanien, Prinzipienstarre hervorgerufen. Doch die von Hellpach angeführten Widersprüche<sup>33)</sup> zu dieser Konstruktion erscheinen derart gravierend, daß er selbst sie zum größten Teile<sup>34)</sup> zurückweist. Hingegen findet er im Bereich der Andachts- und Feierweisen die Geltung einer von ihm so genannten „geopsychologischen Urtatsächlichkeit“, die er folgendermaßen formuliert: <sup>35)</sup> „Alle Bergbevölkerungen auf Erden zeigen ein reicheres Phantasie- und Gemütsleben als die Flachlandbewohner“, unabhängig von anthropologischer und ethnologischer Struktur. Und: „innerhalb jeder Volksganzheit [sind] alle (verhältnismäßig) nördlicheren Volksteile nüchterner, härter, karger beanlagt, zeigen ausgesprochene Verstandes- und Willenszüge, organisatorische und ethische Einstellungen, gegenüber den südlicheren, bei denen Gefühlslebhaftigkeit und Anschauungsfülle, unter Umständen Leidenschaftlichkeit und Launenhaftigkeit, genießerische und ästhetische Einstellungen vorwiegen“. Diese beiden, auf die südliche Hemisphäre entsprechend zu übersetzenden Tatbestände sind, zusammen mit ihren Umkehrungen in Form von Protest-Reaktionen, nach Hellpach das verhältnismäßig am besten Gesicherte über die Klima- und Landschaftswirkung, dem auch die geographische Wissen-

31) P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 122 (Sperrung von FICKELER); vgl. W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, p. 85.

32) W. HELLPACH, a.a.O., p. 82.

33) ebenda: „der Puritaner dumpfe Predigtstube“ im schottischen Hochland; das „kalvinische Rom“ am lieblichen, abwechslungsreichen Ufer des Genfer Sees; die „Imaginationsfarbigkeit der Herrnhuter in der nüchternen Lausitz“; usw.

34) bis auf „die beiden exklusiven Monotheismen des Judentums und des Islam“; a.a.O., p. 85.

35) a.a.O., p. 83; vgl. W. HELLPACH, bei: H. WOLTERECK, *Klima, Wetter, Mensch*, p. 438.

schaft bezüglich Asiens und Amerikas zugestimmt habe. Und lapidar stellt Hellpach fest: <sup>36)</sup> „Ein spezifisches Optimalklima für schöpferisches Hervorbringen ist sowenig nachweisbar wie eine spezifische produktive Kräfte entfesselnde Naturszenerie“. In gewissem Sinne haben auch die neueren Forschungsergebnisse von X. de Planhol diese religionspsychologischen Untersuchungen von W. Hellpach bestätigt <sup>37)</sup>.

Versuchen wir, den Raum auszuleuchten, in dem religionsgeschichtliche Forschung zur Erhellung der religionsgeographischen Problematik beitragen kann, so ist zunächst die mehr oder minder auffallende Kongruenz von Religionen, Völkergruppen, Landschaften bzw. Klimazonen zu registrieren. H. Frick hat in diesem Zusammenhang einen Vergleich zwischen den beiden Mittelmeeren, dem europäisch-afrikanischen („abendländischen“) und dem südostasiatischen, angestellt <sup>38)</sup>. In den jeweils südlich davon gelegenen Bereichen herrscht der Islām vor — abgesehen von den Philippinen und Formosa, wo das katholische Christentum im Verlaufe der Geschichte missionierend jenem zuvorkam —, während die Vergangenheit des Christentums im Vorderen Orient und in Nordafrika bzw. die des Buddhismus in Inselindien noch in einigen Zeugen sichtbar in die Gegenwart ragt. Den jeweiligen Norden haben Christentum bzw. Buddhismus dergestalt inne, daß die dem Ursprungsland — Palästina hier, Bihar dort — relativ näher gelegenen Regionen mehr die ältere Konfessionsform beherbergen (griechische Orthodoxie; hinterindisches Hinayāna), während die jüngeren Formen, von Frick „progressive und ‘oekumenischere’“ genannt, in den vom Entstehungslande weiter entfernten Räumen leben (Römischer Katholizismus; Mahāyāna). Ferner ist auf das andere Phänomen hinzuweisen, daß die meisten Christen mit ihrem jüdischen Stifter rassisch nicht verwandt sind, nur relativ wenige des „westlichen“ Islām in Persien, Indien, Indonesien und Afrika Mohammeds Volk nahestehen und der Buddhismus nur noch einen Bruchteil Indoarier zu den Seinen zählt.

Es erhebt sich also die doppelte Frage, ob die religiöse Topik von

---

36) W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, p. 88; dies also in schroffem Gegensatz zu H. FRICK, a.a.O., p. 287 (s.o. Anm. 28) und p. 290.

37) X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, besonders pp. 124 f.

38) Vgl. dazu die Karten bei H. FRICK, a.a.O., pp. 284 f.; ferner: X. DE PLANHOL, a.a.O., pp. 119 ff. und pp. 127 f.

einer Kausalität getragen ist und ob es so etwas gibt wie ein natürliches, natur- d.h. landschafts- und klimagebundenes Ausbreitungsgebiet<sup>39)</sup>.

Was die erste Frage anlangt, so lehrt die Religionsgeschichte, daß geographische Abhängigkeiten in Bezug auf den Lehrgehalt oder Glaubensinhalt nicht generell, sondern nur in Modifikationen nachweisbar sind. Dafür werden wir im Verlaufe unserer Untersuchungen Beispiele zu bringen haben. Kongruenzen, wie die von W. Hellpach genannten, dürften, wofern überhaupt kausal, so keineswegs im Sinne einer Monokausalität zu verstehen sein. Der Entscheidung der Islämforschung soll hier nicht vorgegriffen werden; es drängen sich indessen einige Überlegungen auf. Wenn Mohammed seine Verkündigung des nahenden Endgerichts und der leibhaftigen Auferstehung mit Bildern aus dem Leben der Wüste ausmalt, so dürfte dies nicht hinreichen, die „Wüste“ als in Richtung auf einen Monotheismus religionsitätsentfesselnd nachzuweisen. Sein strenger Monotheismus, der nach den Erkenntnissen der Islämforschung nicht einmal als das Primäre seiner Verkündigung zu gelten hat, muß religionshistorisch u.a. im Bezug zu den drei großen Göttinnen (*Al-Lāt*, *Al-ʿUzzā*, *Manāt*) in Mekka, seine Enderwartung im Zusammenhang mit der christlichen Apokalyptik gesehen werden<sup>40)</sup>. Wenn man gegenüber einem Versuche, die Genese des exklusiven *Monotheismus* des Islām von der

---

39) Auch H. FRICK nennt, a.a.O., pp. 283 und 287, Islām und Hinduismus „landschaftsgebundene Religionen“ bzw. „stärker der Landschaft verschworene Religionen“, ohne sich des Widerspruchs zu seinen eigenen Ausführungen über die Ausbreitung des Islām (a.a.O., p. 285, bezüglich Java) bewußt zu werden. FRICKS Argumentation, soweit sie den Hinduismus betrifft, ist nicht recht überzeugend, selbst dann nicht, wenn man die hinduistische Mission der jüngsten Zeit unberücksichtigt läßt. Als einschränkende Klammer ist nicht die „Landschaft“ vorherrschend, sondern die dem Hinduismus eigentümliche, ihn mit-konstituierende Institution der Kaste. Das geht nicht nur daraus hervor, daß die einzige nennenswerte Ausbreitung des Hinduismus, die Räume „überspringt“, nämlich die indische Auswanderung, in ihren Zielgebieten diese Ordnung besonders straff bewahrt oder gar zu restaurieren sucht; auch die kontinuierliche Dehnung des Verbreitungsbereiches ist an die mehr oder minder intensive Durchsetzung der Kastengesetzlichkeit geknüpft. Nur in dieser Hinsicht ist der Hinduismus nicht „verpflanzbar“.

40) S. z.B.: T. ANDRAE, Muhammad (1932); C. SNOUCK-HURGRONJE, bei P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. I (4. Aufl., 1925), p. 659; A. SCHIMMEL, bei: F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit* (1959), pp. 789 ff.; vgl. N. SÖDERBLOM, *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreieiten* (1909), p. 35; H. VON GLASENAPP, a.a.O., Bd. II, p. 395.



„Wüste“ her zu determinieren, Bedenken trägt, wird es vielleicht aufschlußreich und nicht ganz abwegig sein, etwa vorhandene Bezüge zwischen dem mohammedanischen *Prophetismus* und einer zivilisationsfernen Einöde, einem an kulturellem Gepräge relativ armen Lebensraum, wie etwa dem des Beduinen, aufzudecken und zu analysieren<sup>41)</sup>. Aber auch bei der Untersuchung einer derart restringierten Fragestellung wird man sich der Ausführungen von W. Hellpach erneut erinnern müssen<sup>42)</sup>, die eine landschaftliche Prädilektion für religiöses Erleben grundsätzlich verneinen und darauf aufmerksam machen, daß der Rückzug in die Einsamkeit eher soziologische denn landschaftliche Bedeutung hat<sup>43)</sup>.

Die zweite Frage nach dem natürlichen Ausbreitungs- und Verbreitungsgebiet impliziert die Frage nach Antrieb und Begrenzung einer

41) S. besonders G. LANCZKOWSKI, *Altägyptischer Prophetismus* (1960), pp. 52 ff., der in dieser Spezialuntersuchung auch Grundsätzliches zu dem Wesen des Prophetismus und seiner „Herkunft aus den Grenzgebieten des Kulturlandes“ ausführt; vgl. dazu: Ders., in: Bibliotheca Orientalis, XVII (1960), 5/6, p. 235 (in einer Rezension von J. LECLANT, *Dans les pas des Pharaons* [1958]). Diese, wie die oben Anm. 27 gegebenen, Hinweise danke ich der Freundlichkeit von Herrn Doz. Dr. G. LANCZKOWSKI (Heidelberg). Vgl. ferner, wiewohl auf einer anderen Ebene: G. GUARIGLIA, *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen bei den niedrigen Kulturen*, in: NVMEN, V (1958), pp. 180 ff., der eine geographische Abhängigkeit nur insofern anerkennt, als sie der kulturellen untergeordnet ist.

42) W. HELLPACH, a.a.O. pp. 86 f.; vgl. dazu: J. WACH, *Religionssoziologie* (deutsche Ausg.), pp. 393 ff.

43) Zweierlei Sinn von Wüste, ἐρημία als „Landschaft (wenn man so will: Kulisse, Szenerie) für eine Begegnung mit Gott“ und *bādiye* als „wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Lebensraum“ des Menschen, unterscheidet L. F. CLAUSS in seiner soeben veröffentlichten Arbeit, *Die Weltstunde des Islams* (1963), pp. 41 ff., 106 ff., 114, 139 f. und sonst. Jene ist, nach ihm, die Prophetenwüste, die andere die Nomadenwüste; „der Begriff *bādiye* begreift ganz allgemein den Raum, wo man als *badawi* leben kann“ (d.h. als Beduine; p. 49), einschließlich der „Steppe“ im geographischen Sinne. CLAUSS sieht den Islām durch die Kraft der Wüste (*qūwet al-bādiye*) in zweifacher Hinsicht bestimmt (p. 45): „Mit der Herkunft aus dieser [— d.h. der ἐρημία —] befindet sich der Islam in der Gesellschaft anderer Kult- und Glaubensformen: Abraham, Mose, Elias und schließlich Jesus ... sind aus der Zwiesprache mit Gott, die in der Wüste stattfand, in 'die Welt' oder zu ihrem Volk zurückgekommen. Die andere Wüste ist jene, in der Menschengemeinschaft von Natur aus da ist; man weilt dort nicht ausnahmsweise zu besonderem Zwecke, sondern lebt von ihr im alltäglichen Sinne des Wortes. Das ist die *bādiye*. In der Anpassung an sie, d.h. um dem Leben in ihr eine feste Linie zu geben, sind Regeln des Gemeinschaftslebens entstanden von solcher Härte der Verbindlichkeit, daß wir sie Gesetze nannten: Gesetze der Wüste“, zu denen vornehmlich die Schutzpflicht (*dakhāla*) gehöre, Gesetze einer „Landschaft, in der sich das Ewige ausdrückt“.

Religionsausbreitung, ist mithin Gegenstand psychologischer wie soziologischer Religionsforschung. Auch hier wieder ist der Islām das bevorzugte Paradigma. Wenn der Umstand nämlich, daß „zwei Fünftel aller indischen Muslims sich im überfeuchten Schwemmland Bengalens“ konzentriert haben, „allen Vorstellungen der natürlichen Verbreitungsgebiete des Islam Hohn spricht“, so ist damit gefordert, daß die Genese des Islām aus dem Wüstenmilieu zugleich seine Begrenzung vorherbestimme. Eine solche Ansicht übersieht zudem, daß Indonesien mit mehr als 2 m Regenhöhe pro Jahr prozentual etwa ebenso stark muslimisch ist, wie die Indische Union von Hindus bestimmt wird, zahlenmäßig aber mehr als doppelt so viel Muslims beherbergt wie die Indische Union; das bedeutet: mehr als ein Fünftel des Gesamt-Islām. Und dieses Faktum seiner über die Trockenzone greifenden Ausbreitung ist es vor allem, das der religionsgeographischen Forschung so vielfältige Probleme aufgibt <sup>44)</sup>.

Man wird sich dabei zunächst eines vergegenwärtigen müssen: Als *Weltreligion* — dies auch für die Religionsgeographie ein bedeutsamer Begriff <sup>45)</sup> — ist der Islām aber wie Buddhismus und Christentum nicht nur seinem inhärenten Anspruch nach, sondern auch seiner übereinzelvölkischen Verbreitung nach nicht an naturräumliche Grenzen *a priori* gebunden. Der Begriff der Weltreligion impliziert nicht <sup>46)</sup>, daß die Religion die Menschheit *de facto* umfaßt; in diesem Sinne gäbe es eine Weltreligion nur in der Idee <sup>47)</sup>. Vielmehr impliziert er, daß die Religion sich an den Menschen schlechthin wendet. Nicht zufällig sind die Stifterreligionen (Bud-

---

44) X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, p. 104: „Si l'on excepte les appendices [*sic!*] du Bengale et d'Indonésie, la superposition apparaît presque absolue avec la carte des régions arides et semi-arides dans l'ancien monde“, mit Anm. 1: „Voir par exemple la carte de l'indice d'aridité de DE MARTONNE, *Annales de Géographie*, 1942.“ — L. F. CLAUSS, *op. cit.*, verzichtet überhaupt auf eine Erörterung der muslimischen Bewegungen in Südostasien, und Pakistan wird nur gelegentlich erwähnt. Vgl. ferner über die weithin vorherrschende Auffassung, daß Vorderindien im Jahre 1947 in ein „muslimisches Pakistan und eine hinduistische Indische Union geteilt“ worden sei, die Zusammenstellung bei L. ALSDORF, *Indien-Deutschland*, pp. 88 f.; P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 125; H. KÜHN, *Das Antlitz Indiens* (1963), pp. 15 f.; usw.

45) Vgl. E. OBERHUMMER, bei: K. HAUSHOFER, *Raumüberwindende Mächte*, pp. 110 ff.; J. WACH, a.a.O., pp. 349 ff.; G. MENSCHING, *Volksreligion und Weltreligion* (1938).

46) wie W. HELLPACH, a.a.O., pp. 79 ff., postuliert.

47) W. HELLPACH, a.a.O., p. 88.

dhismus, Christentum, Islām) zugleich auch Weltreligionen ihrer Struktur nach, deren missionarisches Bestreben gegebene Grenzen überdies bewußt zu überschreiten trachtet. Der religionsgeographische Begriff der Weltreligion wird aber auch die Größenordnung in seinen theoretischen Einteilungsprinzipien berücksichtigen müssen und also das übereinzelvölkische (Chasaran, Falaschas, Phönizier) und in allen Erdteilen verbreitete Judentum hinzurechnen. Schwieriger gestaltet sich die Einordnung des Chinesischen Universismus und des Hinduismus, welche beide zwar in gewissem Sinne Universalität beanspruchen, diesen Anspruch aber nicht durch Bekehrung von Individuen, sondern durch Absorption fremder Völker ausführen bzw. ausgeführt haben. Nach einem Vorschlag von H. von Glasenapp könnte man sie als Kulturkreis-Religionen zwischen Stammes- und Volksreligionen einerseits und den Weltreligionen andererseits einordnen<sup>48)</sup>. Dabei muß indessen angemerkt werden, daß es eine innere Einheit und ein Bewußtsein einer solchen im historischen Hinduismus nicht gegeben hat, der Begriff des Hinduismus vielmehr eine Sammelbezeichnung der westlichen Wissenschaft ist, die erst vom modernen Hindutum aufgenommen worden ist<sup>49)</sup>.

Können für die niederen Religionen die Grenzen mehr ethnischer Natur sein, so dürften für die Ausbreitung der höheren ethnisch ungebundenen Religionen profan- oder religions-historische Faktoren bestimmend sein; nicht zuletzt sind es in beiden Fällen psychologische und soziologische.

Die scharfsichtige Analyse von X. de Planhol widmet der Frage der Begrenzung des Islām besondere Beachtung<sup>50)</sup>. Sie verwirft, trotz gelegentlicher Anleihen bei der Psychologie<sup>51)</sup>, „une explication

---

48) H. VON GLASENAPP, *Die nichtchristlichen Religionen* (= Fischer-Lexikon, I, 1957), p. 19.

49) P. HACKER, in: *Orientalistische Literaturzeitung*, LVI (1961), 11/12, Sp. 575 mit Anm.

50) X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, chap. III, pp. 104 ff.: *Les facteurs géographiques dans l'expansion de l'Islam*; zum einen in Richtung Afrika, pp. 108 ff.; ferner nach Europa und Zentralasien, pp. 115 ff.; schließlich die „südost-asiatischen Anhängen“, pp. 119 ff.

51) Der „mépris pour la terre et son travail“ (p. 129) wird allerdings auch historisch begründet, u.a. mit Hinweis auf den Koran (Süren 26, 33-36; 56, 64-65) und auf Bukhārī; pp. 45 f. Der Islām wird als Religion von Städtern (*religion urbaine au premier titre*) und Handelsleuten begriffen; vgl. pp. 6 ff., 12 ff., 127 und sonst; vgl. auch unten Abschnitt VIII, S. 127 f.

purement psychologique" als „singulièrement déficiente" <sup>52)</sup>; die soziologische Fragestellung, insonderheit das Verhältnis von Stadtleben, bzw. Siedlung überhaupt, und Landbau steht durchaus im Vordergrund. Als eine *religion citadine* hat der Islām sich erfolgreicher in den Trocken- und Halbtrockenzonen deshalb ausweiten können, weil die Unterordnung des Landes unter die städtische Siedlung dort totaler ist als in gemäßigten Breiten. Sieht X. de Planhol die nördliche Ausbreitungsgrenze einerseits schlicht als Ergebnis *de simples événements historiques* — wie wir sagten, „profanhistorischer" Ereignisse —, so haben sich andererseits die Grenzen auch durch den Umstand ergeben, daß die Nomaden, „verführt durch die Einfachheit des Theismus und den Primat des Glaubens", sich als die prädestinierten Glaubensverbreiter hervortaten; Überschreitungen der Trocken- und Halbtrockenzonen konnten darum nicht ernstlich und beständig aufrechterhalten werden. Daneben war auf dem Balkan — und im chinesischen Bereich — die muslimische Speisegesetzgebung <sup>53)</sup> mit daran beteiligt, den Fortschritt des Islām oder die Intensivierung einer Islāmisierung zu hemmen. Was nun jene „südostasiatischen Ausnahmen" (*exceptions*) betrifft, so verweist X. de Planhol nachdrücklich auf die Bedeutung des Handels und der Händler hin. Die Wirksamkeit der *apôtres commerçants* dünkt ihn die einzige zureichende Erklärungsmöglichkeit für die Anwesenheit des Islām in Südostasien, wobei sich das südostasiatische Mittelmeer als ein gegen Norden isolierender Graben darstellt <sup>54)</sup>.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Wege der Ausbreitung auf bestimmte Linien gelenkt worden sind, seien diese unmittelbar, wie z.B. der Khaiber-Paß <sup>55)</sup>, seien diese mittelbar landschaft-

---

<sup>52)</sup> In dieser Abneigung gegen psychologische Erklärungsversuche wendet er sich auch (p. 125) gegen den von E. HUNTINGTON, *Civilization and Climate* (1924), vorgetragenen klimatischen Determinismus (vgl. auch H. FRICK, a.a.O., pp. 288 f.). Die Haltung des Islām gegenüber den bäuerlichen Denkweisen ist nicht so feindlich, daß er nicht auch mit den Anforderungen des Landlebens vereinbar wäre.

<sup>53)</sup> Das Verbot von Schweinefleisch; W. GEBEL, a.a.O., pp. 122 f.; X. DE PLANHOL, a.a.O., pp. 60 ff., 64 f.; hingegen bedeutete in den mittelmeeerischen Weinbaugebieten das Verbot des Weines nicht eigentlich eine Schranke, vgl. a.a.O., pp. 54 ff.; ferner P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 141.

<sup>54)</sup> Vgl. oben S. 99; X. DE PLANHOL, a.a.O., pp. 69 ff., 119 ff.

<sup>55)</sup> Der Eroberer Maḥmūd von Ghazna nahm diesen Weg (1008-26); hingegen erfolgte die arabische Eroberung von Sindh (711/13) über Süd-Belutschistan. Vgl. H. FRICK, a.a.O., pp. 283 f.

lich gegeben, wie etwa die Seidenstraßen<sup>56)</sup>, so daß ein Gesetz des geringsten Widerstandes sich zu zeigen scheint; für seine Gültigkeit dürfte indessen schwerlich ein objektiver Maßstab beizubringen sein. Wie weit bei solchen religiösen Ausdehnungsbewegungen allgemein und bei Missionen im besonderen sogenannte *Gunstlandschaften* eine Rolle spielen, ist, von Einzelbeobachtungen abgesehen<sup>57)</sup>, noch weiterhin ungeklärt.

#### IV

Geographische Differenzierungen üben recht eigentlich erst innerhalb des Ausbreitungsgebietes, im räumlichen Verbreitungsbilde also, ihren Einfluß aus, und zwar nicht so sehr auf die Substanz als vielmehr *cum grano salis* auf die Akzidentien der Religionsformen und des religiösen Lebens<sup>58)</sup>.

So knüpfen kultische Veranstaltungen vielfach an Naturobjekte der Umgebung an, was das Fortleben des sogenannten Volksglaubens auch in ethisierter höherer Religion begünstigt. Denn die „naturhaft-magische Heiligkeit“, wie sie den meisten Naturheiligtümern anhaftet — wofür uns der Shin-tō reichlich Beispiele bietet —, zeichnet sich durch eine besondere Beharrlichkeit aus, die auch dann und dort fortwirken kann, wenn und wo eine „geschichtlich-religiöse Heiligkeit“<sup>59)</sup> eine Stätte mit einem heilsgeschichtlichen Ereignis (z.B. Geburt, Erleuchtung, Tod von Religionsstiftern) verknüpft. Eine solche Verbindung ist an den meisten heiligen Stätten der Jainas und Buddhisten zu erkennen.

Höhlen- und Berg(gipfel)-Klöster, Felsen-Tempel, Orts- und Flur-

56) In der Geschichte des Buddhismus scheinen, im Unterschied zu der des Christentums, die Landwege den Seewegen vorgezogen worden zu sein.

57) Vgl. zur Frage der, nur selten unternommenen, Islāmisierung von Waldgebieten, besonders in Afrika, X. DE PLANHOL, a.a.O., pp. 113 f., 124; L. F. CLAUS, a.a.O., pp. 119 ff.

Im Begriffe der Gunstlandschaft wäre zu scheiden zwischen ihrem allgemeinen wirtschaftlichen und klimatischen Aspekt und ihrer Relation zu Bedürfnissen spezifisch religiösen Lebens; im letztgenannten Sinne kann die *ἐρημια* durchaus als Gunstlandschaft angesehen werden.

58) Für den Bereich des Islām vgl. hier besonders X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, pp. 85 ff.

59) Diese Unterscheidung im Begriffe der Heiligkeit hat H. RUST, *Heilige Stätten* (1933), p. 132, erstmalig durchgeführt; sie ist von P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 124 und passim, in die Religionsgeographie aufgenommen worden.

Heilige (bzw. -Heiligtümer), Landes-Schutzpatrone, Gewässer-Verehrung und zahllose andere Begriffe kündigen schon vom Worte her den Religion-Raum-Bezug an, indem geheiligte oder noch nicht-geheiligte Naturgegebenheiten von den Religionen aufgenommen werden und diese ihrerseits in der Umgestaltung auf die Landschaftsprägung einwirken, darüber hinaus das Siedlungsbild und das Wirtschaftsleben mittelbar oder unmittelbar bestimmen.

Hier erhebt sich nun ein anderer Problemkreis, der insbesondere in der Missionsgeographie Beachtung und Aktualität gewinnt. Es ist dies die, in der Tat weitreichende, Möglichkeit einer *Pseudomorphose*<sup>60)</sup>, d.h. daß eine Kulturlandschaft durch eine vergangene, erloschene oder noch als Strömung spürbare Religion gestaltet worden ist und so als „objektivierter Geist“ die gegenwärtige oder neu hinzutretende Religiosität und ihren in der Landschaftsbearbeitung betätigten Ausdruckswillen wiederum mehr oder minder beeinflußt. Die Scheidung zwischen Primär- und Sekundärgestaltung ist eines der schwierigsten Probleme in der Religionsgeographie, dessen Aufhellung wohl eher von der religionshistorischen Forschung als von den Disziplinen der geographischen Wissenschaft erwartet werden dürfte<sup>61)</sup>.

Es ergibt sich nämlich, daß die Verbreitungsgebiete der Religionen sich nicht notwendig mit ihren spezifischen Verkultungsgebieten decken, sei es im Hinblick auf den Grad, sei es hinsichtlich der Art der Verkultung. Unter Verkultung versteht die Religionsgeographie

60) Vgl. W. HOLSTEN, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., V, Sp. 985; ferner auch H. FRICK, *Regionale Religionskunde*, p. 287.

61) Der Vorgang der religiösen Primär- bzw. Sekundärgestaltung im Hinblick auf die Landschaft wird zusätzlich kompliziert durch die Scheidung von primären und sekundären Lebensformgruppen, gestaltenden und sich anpassenden Gruppen der Gesellung, mithin durch die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Gesellschaftsstruktur und Natur- bzw. Wirtschaftsraum (Kulturlandschaft). Sind die letztgenannten vornehmlich Gegenstand der Sozialgeographie — s. dazu H. BOBEK, *Stellung und Bedeutung der Sozialgeographie* (besonders p. 122); Ders., *Aufriß einer vergleichenden Sozialgeographie* (besonders p. 35) —, so sind auch sie unter dem Aspekt möglicher Pseudomorphose zu betrachten. Auf die Beachtung dieser grundlegenden Scheidung in der Wirkfähigkeit und Funktion religiöser, kultischer wie ethischer, Kräfte und ihrer menschlichen Träger wird die Religionsgeographie als geographische Wissenschaft nicht verzichten, insofern diese in der Landschaftskunde den Landschaftsinhalt in seinen Funktionen zu analysieren sucht und in der Kulturlandschaftsforschung den Historismus an die Stelle der rein statischen Betrachtung in den Vordergrund gerückt hat; vgl. C. TROLL, *Die geographische Wissenschaft* (besonders pp. 23 ff.).

seit P. Fickeler „die Gesamtheit der kultreligiösen [im Unterschied zu den ethischen] Einrichtungen und deren Verwendung durch die Glaubensanhänger“<sup>62)</sup>. Fickeler unterscheidet eine Verkultungsart, die sich auf „äußere, sinnenhaft wahrnehmbare Erscheinungen“ beziehen und als Bilderverkultung („unter grober Verallgemeinerung“) besonders in den Naturreligionen, dem Polytheismus, im Hinduismus und im Lamaismus in die Erscheinung treten kann, von einer „mehr auf Gebote und Verbote gerichteten Vorschriftenverkultung“, wie sie in der mosaischen Gesetzesreligion und im Islām Gestalt gewinnt. Wird auch hier wieder der eingangs (S. 97) angesprochene Ost-West-Unterschied greifbar, so ist doch nur eine vorherrschende Tendenz damit angedeutet, die wechselseitige Verbindungen beider Verkultungsarten nicht ausschließt. Der Verkultungsgrad hingegen ist mehr psychologisch bedingt insofern, als er „von der Kultgesinnung und dem Ausführungseifer der jeweils lebenden Glaubensanhänger“ abhängt. So sieht man in dem lamaistischen Klosterstaat Tibets, trotz der winterkalten Hochsteppe, eine gewisse Überkultung<sup>63)</sup>, wohingegen reformatorische Bildungen innerhalb einer Religion geradezu fast eine Entkultung herbeiführten. Es sind mithin die Verkultungsunterschiede, welche neben den ethnischen den geographischen Differenzierungen der Horizontalen — Nord und Süd — und der Vertikalen — Berglandschaft und Ebene — unterliegen, von denen oben S. 98 die Rede war. Daher ist die z.B. dem Islām seiner Struktur nach eigene Vorschriftenverkultung nicht im gesamten muslimischen Bereich erkennbar, sondern mehr auf die Trockensteppen Westasiens beschränkt geblieben, und der Verkultungsgrad z.B. des römisch-katholischen Südeuropa hebt sich stark von dem, daran gemessen, fast entkulteten protestantischen Norden ab.

Anhangsweise sei hier noch auf zwei Lebensräume hingewiesen, deren landschaftliche Gestalt als die Formen religiöser Übung bestimmend angesehen wird. Å. Ohlmarks hat in einer vielbeachteten Arbeit<sup>64)</sup> den Schamanismus als die für den arktischen Norden charakteristische Religionsform und -bildung dargestellt. Seine Ausführun-

---

62) P. FICKELER, a.a.O., pp. 125 f.

63) etwa als Protest-Reaktion? im Sinne von W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, p. 84. Vgl. P. FICKELER, a.a.O.

64) A. OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus* (1939); dazu: H. FRICK, a.a.O., p. 288; W. HOLSTEN, a.a.O., Sp. 985.

gen über den geo-religiösen Bezug gipfeln in folgendem Satz <sup>65</sup>): „Die unnormale Häufigkeit der Halluzinationen im Arktikum, das Gefühl, in diesen öden und armen Gegenden mehr als irgendwo anders von höheren Mächten abhängig zu sein, die psychotischen Berufungsideen, die Unheimlichkeit der arktischen Nacht, die Not — all das hat aus einem allgemeinen animistischen Hintergrund das prägnante, allbeherrschende Bild der vielgestaltigen, reichschattierten und übermächtigen Geisterwelt des Schamanismus ausgemeißelt.“ Ohlmarks' religionspsychologische Deutung wird insofern zutreffen, als die Völkerkunde unter Schamanismus im eigentlichen Sinne (vom „animistischen Hintergrund“ abgesehen) gerade den nordasiatischen versteht; indessen erfaßt sie nur seine besondere Form des Zauberesens, nicht die eigentümlichen Bindungen zu Hochgottgestalten, und läßt die Frage offen, wie sie mit der weltweiten Verbreitung schamanistischer Praxis, im malaiischen Archipel, in Australien und Amerika, zur Einstimmung gebracht werden kann.

Ist der Schamanismus nicht eigentlich eine Religion, sondern mehr eine religiöse Praxis <sup>66</sup>), so ist der Lamaismus durchaus als eine echte Synthese und selbständige Religionsform anzusprechen. W. Wüst suchte den Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft darzustellen <sup>67</sup>). Auf vier Gebieten sieht er in ihm Zugeständnisse des Buddhismus an Landschaft und Bewohner: Die metaphysischen Elemente des Mahāyāna sind hier gekürzt und in das gelehrte Schrifttum verwiesen. In demselben Maße sind „die tantrischen und šivaitischen Bestandteile“ <sup>68</sup>) reicher entwickelt und der Lama an die Stelle der alten einheimischen Zauberer gerückt. „Große Teile des vorbuddhistischen Geisterglaubens mit allem äußeren Zubehör“ sind mit der neuen Lehre vereinigt worden. Am weitesten gehend klimabedingt sind Änderungen in Kultus und Mönchsdisziplin; der Orden konnte nicht mehr, wie in Indien, aus für sich lebenden Einzelmitgliedern bestehen, sondern hat sich um Klostermittelpunkte gruppieren müs-

---

65) Å. OHLMARKS, a.a.O., p. 61, bei H. FRICK, a.a.O.

66) M. ELIADE, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase* (1951; deutsch 1957).

67) W. WÜST, *Der Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft*, in: *Zeitschr. f. Geopolitik*, I (1924), pp. 295-302; vgl. dazu: K. HAUSHOFER, *Historische Belege*, p. 278; H. FRICK, a.a.O., p. 288; P. FICKELER a.a.O., pp. 123 und 125.

68) W. WÜST, a.a.O., p. 296: „typische Religionselemente der Bergländer“.



sen <sup>69)</sup>; wärmere Kleidung war ebenso ein Diktat des Klimas <sup>70)</sup>, wie die Fastentage reduziert werden mußten.

## V

Zu den scheinbar äußeren Daten der Religionen, ihrer Ausbreitung und Verbreitung, gehört auch die Bekennerzahl, die in nicht minderem Maße religionsgeographisch relevant ist, als die anderen Daten, und deren Feststellung nicht weniger problematisch ist. Wie die Ausbreitung auf friedlichem oder kriegerischem Weg oder mit Hilfe von Mission und Religionskrieg zugleich vonstatten gehen kann, und wie die Stabilisierung der Verbreitungs-, Einfluß- und kultgeprägten Gebiete nicht selten vom Wechselverhältnis zwischen Staat und Religion bestimmt werden kann, so ist auch die Beweglichkeit der Anhängerzahl dem Einfluß „profaner“ Kräfte einerseits, andererseits <sup>71)</sup> aber der vielfältigen Skala religiöser Toleranz ausgesetzt. Die Anzahl und Größe der Flüchtlings- und Trabantenstädte, die auf neueren Kartenbildern der Indischen Union und Pakistans schon verzeichnet sind, sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache.

Selbstverständlich entziehen sich die tatsächlichen religiösen Ansichten in den meisten Fällen statistischer Erfassung, von sonstigen Belastungen, denen statistische Erhebungen, ihre technische und logische Aufbereitung überhaupt ausgesetzt sind, wie etwa Analphabetentum, fehlende Volkszählungsgewohnheit usw., hier nicht zu sprechen <sup>72)</sup>, so daß die Listen der Mitgliederzahlen von Religionsgemeinschaften — deren Instituierung vorausgesetzt — grundsätzlich nur eine ungefähre Vorstellung von formellen und rechtlichen Zugehörigkeiten vermitteln können. Dennoch wird man der *Religionsstatistik*

---

69) Dies geschah jedoch nicht erst innerhalb des tibetischen Lamaismus, sondern schon in Indien wie auf Ceylon; vgl. H. VON GLASENAPP, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten* (1936), pp. 47 f., 132, 143 f.; s. auch unten Abschnitt X.

70) Das Diktat des Klimas hat aber auch hier seine Grenze, denn die Winterkleidung darf nur in der Zeit von Tsongkhapas Todestag bis zum 8. Tag des 3. Monats (etwa Anfang Dezember bis Ende April) getragen werden.

71) Darauf macht bereits P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 126, aufmerksam.

72) Vgl. R. VON UNGERN-STERNBERG und H. SCHUBNELL, *Grundriß der Bevölkerungswissenschaft* (1950); A. LANDRY, *Traité de démographie* (1949); G. MACKENROTH, *Methodenlehre der Statistik* (= Grundriß der Sozialwissenschaft, 24; 1949); H. VON GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen*, Bd. II, pp. 439 ff.; s. auch W. HOLSTEN, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., V (1961), Sp. 1032-1034; P. DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, pp. 169 ff.

innerhalb der Religionsgeographie eine höhere Bedeutung zuzumessen haben, als dies bisher geschehen ist, und zwar aus folgenden Gründen.

Die von den Grundvorstellungen der Religionen abhängenden Schwierigkeiten — und nur von diesen sei hier die Rede — bei der statistischen Ermittlung sind zugleich ein Spiegelbild eines religionsgeographischen Problemkreises, der mit bevölkerungs- und sozialgeographischen Fragestellungen vielfältig verzahnt ist. Es ist nämlich auf der einen Seite z.B. dem Šīiten gestattet, seinen Glauben zu verleugnen, wenn er von seinem Bekenntnis irgendwelche Nachteile befürchten zu müssen meint; die Statistiken werden darum nicht selten zu niedrige Angaben bieten und so über den tatsächlichen Einfluß der Šīiten, insbesondere auf wirtschaftlichem Gebiet z.B. in Indien, hinwegtäuschen. Auf der anderen Seite kann der Buddhist sich selbst gleichzeitig verschiedenen Religionen zurechnen, so daß z.B. die Gesamtzahl der Buddhisten und sektenfreien Shintoisten in Japan höher ist als die japanische Bevölkerungsziffer, und daß in China mit statistischen Mitteln überhaupt nichts über das Gewicht des Buddhismus ausgesagt werden kann. Daraus ergibt sich, daß eine Statistik im Hinblick zum mindesten auf den Buddhismus Ostasiens *a priori* unzuverlässig ist. Hingegen ist die Ansicht, daß die absolute Anhängerzahl des Jinismus im Schwinden begriffen ist <sup>73</sup>), trotz ihrer weiten Verbreitung unzutreffend. Für diese Religion haben wir zuverlässige Zahlen, welche darlegen, daß der Jinismus trotz seines mönchischen Gepräges, anders als der Parsismus, vollen Anteil an der Bevölkerungsvermehrung hat (Indien 1941-1951: 12,5 %), die seine Bekennerzahl — seine Missionsbemühungen sind unerheblich — auf natürliche Weise erhöht hat. Dieses Beispiel lehrt, daß der Bekennerkreis einer Erlösungsreligion, die ein so großes Gewicht auf Askese und Weltentsagung legt wie gerade der Jinismus, keineswegs mit zwingender Notwendigkeit dahinschwindet, woraus wir zu folgern haben, daß die Bestimmung von Bevölkerungszunahme and -abnahme, soweit sie religiös fundiert ist, doch wohl von mehr Faktoren abhängt, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Gerade der Jinismus bietet hierfür interessante Einblicke, denn auch seine geringe Anhängerschaft steht in keinem Verhältnis zu seiner tatsächlichen wirtschaftlichen Bedeutung. Über

---

73) So z.B. bei F. HEILER, *Die Religionen der Menschheit* (1959), p. 247: „die ständig abnehmende Zahl ihrer Anhänger (heute etwas mehr als 1 Million)“.

die Beziehungen zwischen Religionen und bevölkerungsgeographischen Erscheinungen wird im Verlaufe unserer Betrachtungen noch zu handeln sein (s. unten Abschnitt VII).

Der in der Statistik übliche Notbehelf einer Fortschreibung, d.h. einer Errechnung neuer Daten über Bestandsmassen mit Hilfe von Bewegungsmassen (Geburtenüberschuß, Wanderungsbewegungen usw.), ausgehend von den über einen früheren Zeitpunkt vorliegenden Angaben<sup>74)</sup>, hätte im Falle des Jinismus, ausgehend von seiner Bekennerzahl des Jahres 1941, für 1951 durchaus zutreffende Zahlen erbracht, wie die Erhebung von 1951 nachweist<sup>75)</sup>. Indessen sind die Unsicherheitsfaktoren, die die Fortschreibung grundsätzlich nur zu einem Notbehelf machen, im religiösen Bereich noch gewichtiger als in anderen Kolumnen der Bevölkerungsstatistik. Denn neben Ab- und Zuwanderungen kommen hier Aus- und Übertritte, in der Tendenz einer Religion begründete Bevölkerungsverschiebungen sowie das tolerierende oder intolerante Verhältnis zweier oder mehrerer Religionen und andere zahlenmäßig in der Regel zunächst ungreifbare Faktoren hinzu, so daß sich der Notbehelf der Fortschreibung in der Religionsstatistik von selbst verbietet. Andernfalls würde die durch die Zahl vermittelte Anschaulichkeit, auf die eine religionswissenschaftliche Arealkunde, die einer Religionsgeographie dienen soll, nicht verzichten kann, zum Zerrbild, die Magie der Zahl zur Mâyā, zur Illusionskraft.

Die hier „scheinbar äußerlich“ genannten Daten finden ihren Niederschlag im Kartenbild, und ihre Problematik wirkt naturgemäß fort in der „angewandten“ oder „thematischen“ Kartographie<sup>76)</sup>. Die Betrachtung der in einer Religionskarte nach ihren räumlichen und zeitlichen Differenzierungen bildhaft wiederzugebenden Formen, Vorgänge und Beziehungen konfrontierte uns bereits mit den Ansätzen einer Reihe von Problemkreisen, von denen einige nachstehend ver-

---

74) Zur Terminologie s. G. MACKENROTH, a.a.O., pp. 17 ff.

75) Indien vor der Teilung (Census 1941): 1438300 = 0,37 % der Bevölkerung; Indische Union (ohne Kaschmir 1951): 1618400 = 0,45 % der Bevölkerung; eine Fortschreibung ergäbe eine um nur etwa 300 niedere Zahl. Der Census von 1961 ist mir noch nicht zugänglich.

76) Vgl. E. OTREMBÄ, *Kartographische Probleme der Kulturgeographie*, in: *Kartographische Nachrichten* (1958); M. SCHLUNK und H. QUIRING, *Karte der Religionen und Missionen der Erde* (1960; dazu: H. MÜLLER, in: *Geographica Helvetica* [1960], 2, p. 127); G. FOCHLER-HAUKE, *Die Religionen der Welt* (= Die aktuelle IRO-Landkarte, 164, 1961).

folgt werden sollen. Dabei gehen wir, der Natur unseres hier vorgelegten Versuches entsprechend, von Gesinnungs-, Gesittungs- und Äußerungsformen des religiösen Menschen aus.

## VI

Im Verbreitungsbereich der indischen Religionen, Hinduismus, Jinnismus und Buddhismus, sind die schwerwiegenden wirtschaftlichen Konsequenzen einer religiösen Haltung vornehmlich verknüpft mit dem *Ahiṃsā*-Ideal, d.h. mit dem Gebot, keinerlei Lebewesen zu „verletzen“<sup>77</sup>). Verletzen bedeutet hier nicht allein das Töten, sondern jegliche Beeinträchtigung einer unbeschränkten Lebens- und Wachstumsfähigkeit von beseelten Wesen; die *Ahiṃsā* ist „ein magisch-ritualistisches Tabu auf das Leben, das in keiner seiner Formen zerstört werden darf.“<sup>78</sup>). In dem Maße, in dem dieses „Tabu“ auf Tier- und Pflanzenwelt ausgedehnt wird, folgt daraus neben anderem eine mehr oder weniger strikt vegetarische Lebensweise bis hin zu einem „im Tode endigenden Hungern“, welch letzteres allerdings den Asketen aller Provenienz vorbehalten bleibt.

Klammert man die beiden religionshistorisch und philosophisch durchaus bedeutsamen Fragen nach dem Verhältnis von *Ahiṃsā*-Gebot und altindischem Opferkult und nach dem Zusammenhang zwischen *Ahiṃsā* und Ethik in unserem (westlichen) Sinne als nicht unmittelbar geo-religiöser Problematik zugehörig aus, so muß der Betrachter wirtschaftlicher Folgen sich doch dessen bewußt sein, daß nur dem westlichen Denken und dem von diesem beeinflussten modernen Indier der Schluß zwingend erscheint, daß der *Ahiṃsā* totaler Verzicht auf Fleischgenuß inhäriert. Denn sowohl Mahāvīra wie Buddha waren keine Vegetarier, und sie verboten auch ihren Anhängern nicht den Fleischgenuß. Dieser war erlaubt, wofern kein direkter Bezug zwischen dem Geschlachteten und dem Mönch subjektiv oder objektiv offenkundig war. Mit anderen Worten, es mußte erwiesen sein, daß das Tier nicht eigens für den Mönch geschlachtet, die Nahrung nicht eigens für ihn zubereitet worden war; „es muß sie also ein Anderer vorher des Lebens beraubt haben“<sup>79</sup>). Wie es dazu gekommen ist, daß

---

77) *ahiṃsā*, das „Nicht-Verletzen“ (Sanskrit, von Wurzel *hiṃs*-).

78) L. ALSDORF, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, pp. 571 (15), 589 (33).

79) W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt*

heute die Jainas die strengsten Vegetarier sind (und es für unmöglich halten, daß die Texte von einem nicht-vegetarisch lebenden Mahāvīra sprechen) und auch der Buddhismus indischen Vegetarismus berühmt gemacht hat, ist im einzelnen jüngst von L. Alsdorf untersucht worden, weshalb hier auf seine Arbeit verwiesen sei<sup>80)</sup>.

Was die Hindus anlangt, so dürfte der Hinweis wichtig sein, daß keineswegs die Gesamtheit, wahrscheinlich nicht einmal die Mehrheit vegetarisch lebt, und daß der Vegetarismus zumeist mit viṣṇuitischer Frömmigkeit verbunden ist<sup>81)</sup>. Was für Indien gilt — und nicht nur für die Hindus, sondern für weite Gebiete des indischen Kulturhorizonts, z.T. sogar außerhalb des gegenwärtigen Einflußgebietes —, ist der „Schutz des Rindes“. Hier hat L. Alsdorf nachgewiesen, daß, bei aller inneren Verwandtschaft, der auf Ahimsā beruhende Vegetarismus und die Rinderverehrung zu trennen sind. Bei dieser Scheidung sind methodische Prinzipien angewandt worden, die, soweit es die Formen der uns überlieferten religiösen Zeugnisse überhaupt zulassen, für eine jede Untersuchung religionsgeographisch relevanter Erscheinungen und für jede regionale Religionskunde im oben S. 89 verstandenen Sinne generell notwendig sein dürften: a) eine phänomenologisch-statistische Fixierung des Tatbestandes, b) eine historisch-philologische Analyse des Textbefundes. Anders dürfte man der (nicht neuen) Erfahrung kaum gerecht werden können, daß die wirklich praktizierte Gewohnheit nicht selten von der überlieferten Vorschrift abweicht. Erst die Kombination beider Prinzipien ermöglicht in höherem Maße, Fehlschlüsse auszuschließen und der Gefahr einseitiger Überbetonungen der religiösen oder räumlichen Komponente zu entgehen; sie ermöglicht es ferner, Ansatzpunkte für das Verständnis eventuell zwischen den theoretischen Grundlagen und praktischen Übungen bestehender gravierender Disharmonien zu finden<sup>82)</sup>.

Daß die zur Ernährung des indischen Rinderreichtums verfügbare Futtermenge nicht ausreicht, das Rind also im allgemeinen unterer-

---

(= Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III, 7, 1935), § 154, p. 173.

80) Das Folgende über Ahimsā und Vegetarismus in Indien beruht zumeist auf dieser reichhaltigen Arbeit.

81) L. ALSDORF, a.a.O., passim, besonders p. 595 (39).

82) Auch dies dürfte die Zusammenarbeit zwischen Religionswissenschaft einerseits und Geographie und Landeskunde andererseits erforderlich machen; vgl. oben S. 87 ff.

nährt ist, daß der Nutzen der Rinder nur einen Bruchteil von dem ausmacht, den z.B. europäische Rinderzucht hervorbringt<sup>83)</sup>, daß schließlich der Schaden der Rinder schon vor Jahrzehnten auf jährlich 2,25 Milliarden Dollar berechnet worden ist, worin das Schulbeispiel „das Rind auf der Straße als Verkehrshindernis“<sup>84)</sup> kaum eingeschlossen werden kann — dieses alles sind statistisch in Zahlen erfassbare Fakten, die sich aus dem geheiligten Rinderschutz ergeben, welcher Indien zum rinderreichsten Land der Welt gemacht und der indischen Wirtschaft eines ihrer schwersten Probleme aufgebürdet hat. Statistisch weniger greifbar, dennoch ein unbestreitbares Faktum ist, daß auch keiner der vielen Millionen Hindus, die durchaus Fleisch essen, je sich gegen das Rindertötungsverbot vergeht. Es dürfte daher ungerechtfertigt sein, die Rinderverehrung als weisen „Schutz des unentbehrlichen Arbeitshelfers bäuerlicher Wirtschaft vor Ausrottung in Hungerszeiten“ zu erklären oder gar den Vegetarismus als „klimagemäße Gesundheitsmaßnahme“ einzustufen<sup>85)</sup>. Man darf annehmen, daß das Letztgenannte auch kaum von dem strikten Verbot des Rauschtrankgenusses zu gelten hat, wiewohl darüber noch eine Untersuchung aussteht; daß ein verbotener Branntwein durch andere berauschende Getränke ersetzt werden müsse, ist ein Postulat, das wir nicht allenthalben erfüllt sehen.

Der Vegetarismus ist eine offenkundige, doch nicht die einzige Fol-

83) Zum mindesten hinsichtlich der Milchproduktion; vgl. die Zahlen von 1948 (sie dürften inzwischen erheblich gewachsen sein) bei L. ALSDORF, *Vorderindien*, p. 132.

84) P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 141: „diese kultischen Verkehrshindernisse“; G. FOCHLER-HAUKE, *Geographic*, p. 283; zur Zahlenangabe s. L. ALSDORF, a.a.O., p. 132, Anm. 1. — Im Gegensatz dazu steht etwa die Berechnung des Gründers des Ārya Samāj, Dayānand Sarasvatī, in seiner *Gokarūṇānidhi* („Anweisung zum Mitleid mit der Kuh“): eine geschlachtete Kuh könne den Hunger von nur 80, eine lebende, die Milch gibt und Kälber gebiert, den von 470440 Menschen stillen; und der Kommentar ergänzt, daß der indischen Volkswirtschaft ein Gewinn von 832221316 Pfund Sterling erwüchse, wenn man alle Kühe tatsächlich am Leben ließe und keine den Nicht-Hindus (vgl. L. ALSDORF, *Beiträge*, pp. 571 f. [15 f.]) zur Schlachtung überantwortete. Die rationalistische Begründung des Schlachtverbotes hat also auch indische fromme Fürsprecher; s. H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus* (1922), p. 69.

85) Den Primat des Kultisch-Religiösen vor dem Hygienischen (vgl. L. ALSDORF, *Beiträge*, p. 560 [4]) betont P. FICKELER, a.a.O., p. 141, mit guten Gründen auch gegenüber der weithin verbreiteten Ansicht, die Ablehnung des Schweinefleisches seitens der Juden und Muslims beruhe auf deren Einsicht, das subtropische Klima fördere die Verderblichkeit des Fettes und Krankheiten wie Trichinosis und Rotlauf; anders: W. GEBEL, *Der Islam*, pp. 121 ff.

ge der Ahimsā; denn diese bezieht sich ja auch auf das, was normalerweise nicht zur menschlichen Nahrung gezählt wird. So z.B. weigerten sich Jainas, einer behördlichen Anordnung nachzukommen, streunende und überhand nehmende Hunde zu beseitigen und zu töten. Die Jainas üben die Ahimsā auch gegenüber dem Ungeziefer. Aus solchen und anderen Beispielen <sup>86)</sup> generalisierend zu folgern, daß betont jainistische Regionen oder Stätten, an denen ähnlich asketische Übung gepflegt wird, zugleich Zentren hygienischer Unreinheit und Herde von verheerenden Seuchen darstellen, wäre ein voreiliger Schluß. Zwar hat die kanonisch verordnete Nachlässigkeit gegenüber der Pflege des Körpers dazu geführt, daß „die Nähe des Mönches kaum erträglich sein kann“ und einer jainistischen Sekte der Ehrenname *Maladhārin*, d.i. „Schmutzträger“, verliehen wurde <sup>87)</sup>; doch ist es unzulässig, daraus ein allgemeines Verdikt abzuleiten <sup>88)</sup>. Jedenfalls kann es für die indischen Asketen nicht allgemein gelten. Die Texte geben nicht nur dezidierte Reinheitsvorschriften, die sich auf die Reinlichkeit des Platzes beziehen <sup>89)</sup>; sondern gerade die Codices für den asketischen Lebenswandel wenden unendliche Mühe auf, auch die Vielfalt der Verunreinigungen zu registrieren und in Form einer Kasuistik die regelmäßigen und gelegentlichen Reinigungen, Waschungen und Badeceremonien zu regeln <sup>90)</sup>. Allein der Umstand, daß kultische Reinheit nicht immer gleichbedeutend ist mit hygienischer Reinlichkeit, ja daß beide vielmehr überhaupt verschiedenen Ebenen angehören, setzt den auf Grund ritueller Vorschriften möglichen Aussagen über die letztgenannte eine enge Grenze; einer Analyse des allgemeinen sozialen Bewußtseins <sup>91)</sup>, die über das spezifisch religiöse hinausgreift, ist daher der Vorrang einzuräumen <sup>92)</sup>.

86) L. ALSDORF, a.a.O., p. 559 (3).

87) W. SCHUBRING, *Lehre der Jainas*, § 148, pp. 167 f. nebst Anm.; die kanonischen Anordnungen sind dort aufgeführt.

88) L. ALSDORF, a.a.O., p. 571 (15), vermerkt z.B., daß, wer „in abgelegener Gegend Jainamönche besucht, leichter als anderswo in Indien, abgekochtes Trinkwasser zu bekommen“ vermag.

89) Wie dies offenbar bei den Jainas vorherrschend der Fall zu sein scheint; s. W. SCHUBRING, a.a.O.

90) Vgl. z.B. die umfangreiche Zusammenstellung von Viśveśvara Sarasvatī, *Yatidharmasamgraha* (Ānandāśrama Sanskrit Series, 60; 2<sup>nd</sup> ed. 1928), pp. 51, 6-68, 6; p. 94.

91) Vgl. dazu die Ausführungen von H. KABIR, *Indisches Erbe. Studie zur Kulturentwicklung Indiens* (deutsch 1963), p. III.

92) Unter dem Gesichtspunkt der eingangs umrissenen Fragestellungen sind

Auch ist die buddhistische Beichtformel: „Ein Mönch, der die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig“<sup>93)</sup>, nicht in jener Totalität zu verstehen, daß Landwirtschaft ein dem Buddhisten schlechthin untersagtes Tun ist; vielmehr gibt sie religionswissenschaftlich-arealkundlicher Betrachtungsweise nur den Anhaltspunkt, daß im alten Buddhismus von Mönchen oder von einem Kloster besorgte Feldbestellung — im besonderen Unterschied zu den Taten z.B. des christlichen Mönchtums — fremd war<sup>94)</sup>. Daher nimmt es nicht wunder, daß die Herrscher im alten China ihre Unterdrückung und Zerstörung des buddhistischen Klosterwesens u.a. mit dem Hinweis auf das „unwirtschaftliche Drohnendasein“ der zölibatären Mönche und Nonnen begründeten<sup>95)</sup>. Überdies sind uns aus China auch Beispiele bekannt geworden, wie sie — im krassen Gegensatz z.B. zu den Pioniertaten der ältesten japanischen Buddhisten — sonst kaum so deutlich registriert werden können. Klöster legten dort oft Fischteiche an, nicht um die Tiere zu verzehren wie ein Christ am Freitag, sondern um sie zu pflegen und vor Nachstellungen zu bewahren; oder sie sicherten sich

---

Themen dieser Art jedoch nur am Rande bedeutungsvoll; so sei hier auch nur anhangsweise bemerkt, daß Zusammenhänge zwischen religiösen Lebensformen (Askese; religiös bestimmte Ernährungsformen; Kultverkehr und Pilgeri, usw.) einerseits und der Hygiene sowie der Entstehung und Ausbreitung von Epidemien andererseits in den Themenkreis der sogenannten *Geomedizin* als der (seit 1931) üblichen Bezeichnung für das Grenzgebiet zwischen Geographie und Medizin einbezogen werden; s. H. ZEISS, *Geomedizin (geographische Medizin) oder medizinische Geographie?*, in: Münchener Medizin. Wochenschr. (1931), 5; H. JUSATZ, *Geomedizin als Forschungsrichtung*, in: Universitas, 8 (1953), pp. 505-511; I. S. SIMMONS (ed.), *Global Epidemiology* (bisher 3 Bände, 1944-1954).

93) s. H. OLDENBERG, *Reden des Buddha* (1922), p. 320. Das Verbot trifft nur den Mönch (und die Nonne), nicht die Gesamtheit der Laien. Aufschlußreich dürfte dieses Verbot aber auch für die buddhistischen Bestattungsgebräuche sein; s. dazu unten Abschnitt VIII, S. 132.

94) Schon H. OLDENBERG, *Buddha* (13. Aufl., 1959), p. 371, hebt als bemerkenswert hervor: „Dementsprechend fehlt denn auch in den Vinayatexten [— die die Ordensregeln enthalten —] alles, was auf den Betrieb von Landbau hindeutete, bis auf die durchaus alleinstehende Stelle *Mahāvagga* VI, 39, die schwerlich von mehr als dem gelegentlichen Aussäen von Sämereien auf den zu den Ārāmas gehörigen Boden redet.“ Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß gelegentlich in Gleichnissen auf den Landbau angespielt wird, wie z.B. *Cariyā Piṭaka* I, 2. Nach H. OLDENBERG war dem buddhistischen Mönchsleben überhaupt jegliche regelmäßige Arbeit fremd (a.a.O., p. 380); desungeachtet besaßen die Klöster Ländereien.

95) Das *Vinaya Piṭaka*, vol. III, p. 224, ausgesprochene Verbot, seidene Decken und Gewänder zu gebrauchen, impliziert naturgemäß auch, daß die Seidenraupenzucht mit dem Bekenntnis zu Buddha unvereinbar ist.



die Fischereirechte über bereits vorhandene Gewässer zu demselben Zwecke und entzogen diese mithin profanwirtschaftlicher Nutzung, ja einer Nutzung überhaupt. Wir haben darin ein gewisses Gegenstück zu den berühmten Tierhospitälern (*Pāñjrapol*) der Jainas <sup>96)</sup>.

Daß aber auch gänzlich andere Motive als die Ahimsā, das „Tabu auf das Leben“, von dem die bisher genannten Tatbestände mittelbar oder unmittelbar abzuleiten sind, wirtschaftlich folgenreich sein können, zeigt das Beispiel des Shin-tō. Sein polytheistischer Naturkult — als solcher bereits wesentlich im Religion-Raum-Wechselbezug stehend <sup>97)</sup> —, dem die Vorstellung eigentümlich ist, daß Berge, Seen, Wälder und Flüsse von Kami bewohnt und deshalb für den Menschen teilweise unbetretbar sind, hat in dieser, mit P. Fickeler zu sprechen, „Landschaftsverkultung“ weite Landstriche der profanen wirtschaftlichen oder baulichen Nutzung entzogen. Bedauerlicherweise liegen uns statistische Gesamtzahlen für diese Einbuße nicht vor. Aber es kommt noch ein weiterer Umstand hinzu. Für den Unterhalt eines einzigen Shintō-Heiligtums, nämlich des Ise-Schreins, dessen Holzbau wie der aller anderen alle zwanzig Jahre erneuert werden muß, ist im Gebirgsland von Kiso (ca. 36° N, 138° O), zu dem auch der hochheilige Ontake-Gipfel gehört, ein rund 85 km<sup>2</sup> großes Mischwaldgebiet seit jeher reserviert und streng geschützt <sup>98)</sup>. Denn hier werden die weißen Hinoki-Stämme (*chamaecyparis obtusa* S. et Z.) gezogen, nach genau vorgeschriebenen Maßen und Wuchsverhältnissen unter feierlichen Zeremonien ausgewählt und als Baumaterial nach Ise transportiert. Wenn auch der Ise-Schrein als eines der bedeutendsten Heiligtümer gilt, wo noch gegenwärtig kaiserliche Prinzessinnen amtie-

---

96) Vgl. H. VON GLASENAPP, *Der Buddhismus*, p. 216. Ausgesprochene Tierhospitäler sind jedoch im Bereich des Buddhismus unbekannt. Der sakrale Ursprung der Tiergärten und -parks des Abendlandes ist nicht ausgeschlossen.

97) Sein Einflußbereich ist daher ein besonders dankbares Objekt religionsgeographischer Untersuchungen; s. vor allem (auch zur Methode) die oben S. 91, Anm. 12, genannten Arbeiten von L. MECKING und M. SCHWIND; vgl. ferner: F. BALTZER, *Die Architektur der Kultbauten Japans* (1907); W. DONAT, *Die japanische Kultur*, in: A. SCHÄFER, *Die Kulturen der asiatischen Großreiche und Rußlands* (1963), pp. 29-50, besonders pp. 39 ff.

98) Das Beispiel nach P. FICKELER, a.a.O., p. 139, entnommen: GORYORIN TAIKAN, *Übersicht über die kaiserlichen Forsten* (japanisch, 1934), pp. 192-198. — Zum Größenvergleich (in km<sup>2</sup>): Hongkong 83; Chiemsee 80, 1; Zürichsee 88; Insel Föhr 82, 1.

ren, so dürften den übrigen auf etwa 100000 geschätzten Heiligtümern entsprechend geringer ausgedehnte Bezirke vorbehalten sein.

Sind damit auf der einen Seite gewisse, *cum grano salis* negativ zu nennende Folgeerscheinungen religiöser Haltungen sichtbar geworden, so dürfen auf der anderen Seite die positiv gestaltend wirkenden religiösen Triebkräfte auch in einer arealkundlichen Betrachtung nicht außer Acht gelassen werden; dies um so mehr, als die landläufige Ansicht gerade in den indischen Religionen den „düsteren Schicksalsglauben“, die „Schwermut“ und „teilnahmlose Ergebenheit“ paradigmatisch verkörpert sieht. Eine Begriffsbestimmung des Hinduismus und des Buddhismus wird — ebenso wie die des Christentums — nicht umhin können, gegenüber einer asketischen Welt- und Lebensauffassung der Eremiten und Mönche die bejahende Komponente als mindestens gleich konstitutiv herauszustellen<sup>99</sup>).

Gruppieren sich christliche Anschauungen zu diesem Fragenkreis vornehmlich um den Ersten Glaubensartikel, um Begriffe wie Schöpfung, Geschöpflichkeit, Beruf usw., die sämtlich religiös fundiert sind<sup>100</sup>), so ist es im indischen Kulturbereich die Vorstellung vom *Karman*, der kausal-wirkenden Macht der Tat, welches dort zwar kein Dogma darstellt, doch nach seiner vorherrschenden Kraft durchaus dogmenartig genannt werden kann. Das Karman-Gesetz, klassisch formuliert in der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, Bestandteil der Grundlage aller indischen autochthonen Religionen, bestimmt sowohl die „natürliche“ Stellung des Menschen im Kosmos wie sein individuelles Dasein und seine moralische Qualifikation; es ist mithin die metaphysische

---

99) Vgl. demgegenüber H. FRICK, *Regionale Religionskunde*, p. 286, vom Buddhismus als Weltreligion: „Aber der Grundgeschmack des Heimatbodens blieb erhalten: eine akosmische und ahistorische Haltung, die Schau des Seins als Leid unter dem Zwang der Wiederverkörperung und des Heils als Auslösen jedes Triebs zum Existieren (Nirwana).“

100) Es ist nicht ganz einsichtig, daß im Bereiche des Christentums, wo „Gott allein heilig ist“, die geo-religiösen „Zusammenhänge dennoch — illegitim — wirksam geblieben“ sind, wie W. HOLSTEN (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, V, Sp. 986) formuliert. Schon aus der Tatsache, daß Theologie und Kirche ein spezifisch christliches Wirtschaftsethos ebenso ausgebildet haben (s.u. S. 121, Anm. 104) wie ihre Bekenner in Wallfahrten, Kulträumen, Festen und zahllosen anderen Formen ihren Glauben, die Um- und Mitwelt prägend und ihr folgend, bekennen (s. auch H. FRICKS „Vorerwägungen“, a.a.O., p. 282, und F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, besonders pp. 130, 138 ff.), erweist sich die Legitimität der wissenschaftlichen, religionsgeographischen Fragestellung, — allerdings auch ihre Grenze.

Basis für die Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Wo nicht die Askese im Sinne eines verdienstvollen Handelns geübt wird, steht es dem Frommen frei, durch gute Werke sich religiöses Verdienst zu schaffen, das ihm nach dem Karman-Gesetz eine bessere Wiedergeburt verheißt. Gegenstück zu einer — vielfach als „egoistisch“ apostrophierten — Asketenmoral ist mithin der „Altruismus“ des in seiner Kaste lebenden Hindu, des buddhistischen wie jainistischen Laien. Hier liegt das große Feld der Stiftungen, der Denk-Mal werdenden Schenkungen gemeinnütziger Art, zum Wohle der Asketen und Pilger oder zum Ruhme der Religion bzw. Gottes. Und wohl das eindrucksvollste Zeugnis für die Wirkungs- und Prägekraft religiös begründeter Handlungen aus hinduistischer Neuzeit ist die von Vinobā Bhāve ins Leben gerufene Bewegung. In sozialer Hinsicht der Nachfolger Gāndhī's, dessen Umdeutung des Ahimsā-Ideals als *non-violence* so folgenreich für die Gestaltung des politischen Indien geworden ist, knüpft Vinobā an das Prinzip der durch Opfer erreichbaren Erlösung an und erstrebt seit 1951 eine Aufteilung des in kleinste Areale zersplittert vorliegenden Großgrundbesitzes, um 76,5 Millionen Indern<sup>101)</sup> eigenen Boden zu geben und ihnen damit auch die Tilgung ihrer Schuldenlast zu ermöglichen. Dabei soll die Aufteilung nicht im Wege behördlicher Verordnung vorgenommen werden, sondern im Wege einer freimütigen, opferwilligen Schenkung, weshalb sich diese Bewegung *Bhūdān*, d.h. „Schenkungen von [Bau-]Land“ nennt. Ihre Ausführung soll durch die daraus hervorgegangenen Bewegungen des *Sampattidān* („Schenkungen von Geld“, Geräten usw.), des *Śramadān* („Schenkungen von Arbeit“) und des *Jīvadān* („Schenkungen von Leben“, d.h. Vieh usw.) erleichtert werden.

Es würde den Rahmen unseres hier angestellten Versuches sprengen, die Fülle wirtschaftlich relevanter Folgen der einzelnen religiösen Vorstellungen und Gewohnheiten durch alle Hochreligionen hindurch zu analysieren. Die angezogenen Beispiele sollten vielmehr neben anderem nur verdeutlichen, daß zum einen Vorstellungen von höchst unterschiedlichen Religionsformen, wie sie die indischen Religionen gegenüber dem Shin-tō darstellen, dennoch die gleichen Erscheinungen im Wirtschaftsleben ihrer Verbreitungsgebiete zeitigen können; wie zum anderen die gleiche religiöse Grundhaltung je nach dem Grad der

---

101) D.h. knapp ein Drittel der nach dem Census des Jahres 1951 insgesamt in der Landwirtschaft Tätigen.

Intensität ihrer gelebten Verwirklichung durchaus verschiedene Auswirkungen in den Ernährungsgewohnheiten (Vegetarismus usw.) haben kann, letztgenannte wiederum von unterschiedlich historisch bedingten oder gewachsenen Sitten bestimmt werden können. Und wenn sich dabei herausstellte, daß sowohl die bejahenden wie die verneinenden, die weltgestaltenden und die weltabgewandten, die ausdrucks-willigen und die ausdrucks-unwilligen Seiten religiösen Erlebnisreichtums deutliche wirtschaftliche Auswirkungen haben, so sei schließlich in diesem Zusammenhang noch der heiligen Zeiten gedacht, der „Einschnitte“ (*tempus*) und außer-ordentlichen Momente, in denen die Kräfte, die durch den Kultus vermittelt werden sollen, konzentriert sind <sup>102</sup>).

Mögen die Feste des *quasi*-individuellen Lebens (Geburt, Hochzeit, Tod) auf den ersten Blick vielleicht nicht für so folgenreich erachtet werden, so muß doch wenigstens darauf hingewiesen werden, daß z.B. die ungeheure Verschuldung des indischen Bauernstandes zu einem nicht geringen Teil auch durch die geheiligten Traditionen des Hochzeitszeremonials verursacht ist. Augenfälliger sind die Auswirkungen der Feste der Gemeinschaft, seien sie reine Naturfeste, wie sie vorwiegend primitive und niedere sogenannte Volksreligionen kennen, seien sie historische, eingesetzte Feste, wie sie in den gestifteten Religionen und anderen Hochreligionen begangen werden. Wie indessen das Beispiel der israelischen Kultusgeschichte oder das der Umwandlung alter Naturfeste in heilsgeschichtliche Feierzeiten in höheren Religionen lehren, ist jene Scheidung nicht streng durchzuführen; das dürfte auch für eine religionsgeographische Betrachtung von Belang sein.

Bestimmen nämlich einerseits die regional durchaus unterschiedlich ausfallenden Abschnitte des Landbaus mit Aussaat, Wachstum und Ernte auch eine vielfältig differenzierte Jahreseinteilung, die, zum mindesten im Verbreitungsgebiet der (höheren) Naturreligionen besonders Ostasiens, eines regelmäßigen Ruhetags innerhalb des Wochenzyklus entbehrt, so gilt doch im gesamten Bereich der drei westlichen monotheistischen Religionen das geschichtlich begründete Gesetz, allwöchentlich die werktätige Arbeit zu unterbrechen. Der muslimische Fastenmonat *Ramādān*, die jährlich etwa neunzig Fasttage des katholischen Christentums beeinflussen gewisse Zweige des Wirt-

---

102) Vgl. besonders F. HEILER, a.a.O., pp. 150 ff.

schaftslebens insofern, als während dieser Zeiten in erhöhtem Maße andere Speisen beansprucht werden <sup>103)</sup>.

Es ist daher durchaus gerechtfertigt, die unmittelbar für den Kultus arbeitende, eigens für diesen eingerichtete und von ihm zum Nachteil anderer Wirtschaftszweige geförderte Industrie als Kultwirtschaft zu bezeichnen (Weihnachtsgaben, Wallfahrtsmittel usw.). Vergegenwärtigt man sich jedoch Bereiche, in denen die Verbreitungs- und Verkultungsgebiete zweier oder mehrerer Religionen aneinander grenzen oder vielmehr ineinander greifen, und die Tatsache, daß im Gefolge der modernen Massenvergesellschaftung (Betriebe, Verwaltung usw.) in Korrelation zueinander tretende Angehörige verschiedener Religionen in Ausübung ihrer rituellen oder kultischen Pflichten den harmonischen Ablauf wirtschaftlicher Prozesse durchkreuzen oder gar in Frage stellen können, weil die naturgebundenen oder historisch bedingten Festzyklen (jüdischer Sabbath, christlicher Sonntag, muslimischer Freitag) einander überschneiden, so wird man sich der weitreichenden möglichen Folgen der religiösen Observanz nur auf dem Gebiete wirtschaftlicher Produktion bewußt; — von einer Begünstigung bestimmter Wirtschaftssysteme seitens einer religiös fundierten Ethik hier nicht weiter zu reden <sup>104)</sup>.

## VII

Es war bereits in anderem Zusammenhange Veranlassung gegeben, auf Relationen zwischen Religionsgemeinschaften und bevölkerungs- und sozialgeographischen Vorgängen hinzuweisen (s. oben S. 110). Die Beziehungen zwischen religiös fundierten Gewohnheiten und Normen einerseits und Bevölkerungs-Zunahme, -Abnahme, -Aufbau und

103) Wie etwa Fische, Schnecken o.ä.; vgl. P. FICKLER, a.a.O., p. 135.

104) Diese sind bereits vielfältig und ausführlich untersucht worden; vgl. vor allem E. HAHN, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen* (1896); E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1919); M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*; K. BÖHME, *Wirtschaftsanschauungen chinesischer Klassiker* (1926); R. WILHELM, *Chinesische Wirtschaftspsychologie* (1930); K. A. WITTFOGEL, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch einer wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft* (1931); K. VONTOBEL, *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus* (= Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, II, 1949); E. FELS, *Der wirtschaftende Mensch als Gestalter der Erde* (= Erde und Weltwirtschaft, V, 1954).

-Bewegung und zur Sozialstruktur andererseits sind außerordentlich mannigfaltig und durchaus nicht immer einsichtig. Ihre Problematik sei hier, wiederum an Beispielen aus dem indischen Bereich, in Umrissen demonstriert.

Die Kaste (*jāti*) gilt als ein Grundpfeiler des Hinduismus so sehr, daß man diesen, wo nicht als Religion, auch als „religiös-soziales System“ bezeichnet hat, ja bezeichnen muß<sup>105</sup>), und dies, wiewohl wir ihren historischen Ursprung nur im Dunkel einer vor-arischen Kastenordnung vermuten können, mit der sich die Stände-Ordnung (*varṇa*) der einwandernden Arier auseinanderzusetzen hatte. Im Sinne unserer Betrachtungen erscheint sie zuvörderst, von der in ihr integrierten Speisegesetzgebung abgesehen, in zweierlei Hinsicht bedeutungsvoll.

Sie findet zum einen ihren Ausdruck in den Vorschriften, die die Heirat regeln. Diese haben, mit ihren Forderungen nach Endogamie, Hypergamie und Exogamie, verbunden mit dem Verlangen, die Mädchen vor Eintritt der Pubertät zu verheiraten, die Erscheinung der Kinderheirat begründet<sup>106</sup>); darüber hinaus sind sie nicht unbeteiligt an der Geringachtung des weiblichen Nachwuchses, dessen standesgemäße Verheiratung wesentlichen Teil hat an der Verschuldung des väterlichen Besitzes (s.o.), wohingegen nach der klassischen Theorie dem Sohne des Hauses die Verehrung, und damit das Heil, der Vorfahren als Aufgabe zufällt. Man wird nicht daraus folgern können, daß diese „Heilsnotwendigkeit“ männlicher Nachkommenschaft den Bevölkerungsaufbau in dem Verhältnis der Geschlechter schlechthin regelt<sup>107</sup>), — auch wenn der Männerüberschuß in Indien dafür zu sprechen scheint —; sondern man wird darin nur einen mittelbar wirkenden Bestimmungsfaktor neben anderen, unmittelbar wirkenden sehen können. Und umgekehrt lehrte bereits das Beispiel des Jinismus, daß sich aus einer Auffassung, die durch Mönchtum und Askese ihr Heil zu erlangen trachtet, nicht mit Notwendigkeit eine Abnahme der dieser Religion verbundenen Bevölkerung zu ergeben hat<sup>108</sup>).

105) H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien* (1922), besonders pp. 21 ff.; L. ALSDORF, *Vorderindien* (1955), pp. 73 ff.

106) H. KÜHN, *Das Antlitz Indiens*, p. 56: „Die Kinderheirat ist entstanden durch den Einbruch des Islam.“ Daß die Kinderheirat als eine Schutzmaßnahme der Hindus gegenüber zudringlichen Muslims aufgekommen sein soll, ist nicht überzeugend. Vgl. dagegen L. ALSDORF, a.a.O., pp. 75 f.

107) Anders: W. HOLSTEN, a.a.O., Sp. 985.

108) Vgl. hierzu besonders P. DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, pp. 172 ff.

Die besondere sozialgeographisch und, wie noch in Abschnitt VIII zu zeigen sein wird, siedlungsgeographisch prägende Kraft des Kastensystems bekundet sich sodann in seiner engen Verknüpfung mit dem dörflichen Gemeinwesen, der alten Grundeinheit hinduistisch-indischen Staats- und Gesellschaftslebens. Die Kaste hat einerseits hier recht eigentlich ihren Halt: Denn sowohl stark bewegliche Bevölkerung wie auch eine konzentrierte größere Bevölkerungsmenge entziehen sich leicht einer regelrechten und kontrollierten Einhaltung der Kastengesetzlichkeit und des daran geknüpften Zeremonials. Städte gab es schon im alten hinduistischen Indien nur wenige, und sie stehen noch heute beim orthodoxen Brahmanen in geringem Ansehen<sup>109</sup>).

Die Institution der Kaste wirkt mithin andererseits eminent landfluchthemmend. Die Einrichtung der sogenannten Junggesellenhäuser in Großstädten wird nur von hier aus verständlich. Des weiteren hat sich ihre normative Kraft auch an anderen autochthon-indischen Religionen<sup>110</sup>), darüber hinaus sogar an den eingeführten westlichen Religionen, denen der Begriff der mit der Kaste verknüpften rituellen Unreinheit ihrem Wesen nach vollkommen fremd und zuwider ist, in örtlichen Ausprägungen besonders im Süden Indiens betätigt. Die christliche, jüdische bzw. muslimische Lebensform wird auf diese Weise durch ein heterogenes Prinzip der Gruppenbildung beeinträchtigt. Dieser Vorgang ist neuerdings auch von der Missionsgeographie bestätigt und behandelt worden<sup>111</sup>).

Es mag hier angemerkt werden, daß es in unserem Zusammenhang wie auch für die Belange einer Religionsgeographie von — im wörtlichen Sinne — zweitrangiger Bedeutung ist, welche religiösen Haltungen, Neigungen und Gewohnheiten bestimmte soziale und berufliche Gruppen akzeptieren und einnehmen, insbesondere soweit diese, wie etwa Kaufleute, Adlige, Krieger usw., privilegiert sind; diese Fragen sind Gegenstand religionssoziologischer Untersuchung.

---

109) Vgl. dagegen J. WACH, *Religionssoziologie*, pp. 299 f. (auch über die ganz anders gearteten Verhältnisse im Judentum und Christentum).

110) So bei den buddhistischen Singhalesen auf Ceylon und bei den Jainas im westlichen Indien; s. L. ALSDORF, a.a.O., p. 80.

111) So vor allem von A. SIEVERS am Beispiel der *Christengruppen in Kerala*; vgl. auch J. WACH, a.a.O., p. 242; s.o. S. 94, Anm. 18. Dabei ist die Analyse des historischen Vorgangs der Auseinandersetzung zwischen einheimischer Frömmigkeitstradition und missionarisch eindringender Religionsform ebenso wesentlich wie die Darlegung der uns heute vorliegenden Situation.

Religionswissenschaftliches Bemühen um einen Beitrag zur Arealkunde, mithin als geographische Propädeutik, muß naturgemäß deren Ergebnisse, wie etwa die Aufstellungen von Typen spezifisch religiöser Gruppen gegenüber der Identifizierung von natürlicher und religiöser Gruppierung<sup>112)</sup>, aufnehmen und sollte daran anknüpfen. Es kreist aber hier zunächst um die Frage, wie gewisse Vorstellungen und Vorschriften erst jene Gruppen zu solchen instituieren und von diesen raumprägend und raumüberwindend, landschaftsgestaltend und in der raumbezogenen Lebensform wirkend praktiziert werden. Angesichts dieser seiner Sonderfragestellung kann mithin keine Rede davon sein, daß es nur als ein Appendix zur Religionssoziologie zu gelten habe, zumal es in mindestens gleicher Weise die Ergebnisse psychologischer und historischer Religionsforschung aufzunehmen hat.

Eine Erörterung der Kasteneinrichtung als Paradigma stößt hier auf große Schwierigkeiten und rührt an das noch ungelöste Rätsel vom Wesen ihres Zusammenhangs mit dem Beruf. Der Zusammenhang als solcher ist nicht zu leugnen, so wenig wie die Erscheinung, daß keineswegs alle Angehörigen bestimmter Kasten den ihnen damit theoretisch angestammten, angeborenen Beruf ausüben<sup>113)</sup>. Die Kongruenz von Lebensform, Ritual, Beruf und Raum (oder hier: Landschaft) ist mithin im Blick auf die Kaste weitgehend theoretisch und nur beschränkt gegeben.

Anders verhält es sich bei den Jainas mit ihrer starken Kastenzer splitterung. Mit einem gewissen Recht hat man den Jinismus unter den religionssoziologischen Typus der „Religion des Kaufmanns“ subsumiert<sup>114)</sup>. Denn seine strenge Ahimsā verbietet auch dem Jainalaien naturgemäß die Ausübung von Berufen, mit denen das Töten verbunden ist, vor allem den Krieger-, Schlachter- und Fischerberuf, theoretisch und praktisch in einem höheren Maße, als dies bei den Buddhisten faktisch der Fall ist. Aus diesem Grunde<sup>115)</sup> finden sich

112) S. vor allem J. WACH, a.a.O., besonders pp. 60 ff. und pp. 123 ff.; neuerdings: G. LANCZOWSKI, *Die religiöse Stellung der aztekischen Großkaufleute*, in: Saeculum, XIII (1962), 4, pp. 346-362.

113) Vgl. L. ALSDORF, a.a.O., pp. 74 f.

114) J. WACH, a.a.O., pp. 293 ff.

115) So auch H. VON GLASENAPP, *Die Religionen Indiens* (1956), p. 206 und sonst; es erscheint doch wohl zweifelhaft, ob der Jinismus, primär, eine „eigentümliche Anziehungskraft auf Kaufleute und andere Geschäftsleute in Indien“ (J. WACH, a.a.O., p. 294) ausübt.



die Anhänger des Jainatums vornehmlich unter Bankiers und Kaufleuten; die ihnen auferlegte Residenzpflicht <sup>116)</sup> begünstigt nicht nur ihre Konsolidierung als religiöse Gemeinschaft gegenüber den Nicht-Jainas, sondern sie befördert auch die Konzentration einer wirtschaftlichen Macht in ihren Händen, die weit über dem Maße liegt, das man auf Grund ihres Bevölkerungsanteils erwarten würde. Ein nicht geringer Teil der Jainas lebt in den Städten des westlichen Südindien; an dem wirtschaftlichen Abstieg von Patan und Cambay, mehr aber wohl am Aufstieg von Bombay dürften sie — nächst den dort zu drei Fünfteln ihrer Anhängerschaft konzentrierten Parsen — nicht ganz unbeteiligt gewesen sein.

Wirkte, wie wir (oben S. 123) sahen, die Kaste der Landflucht als einer besonderen Art der Binnenwanderung hemmend entgegen, so wird das Gewicht dieser Tatsache noch verdeutlicht, wenn man die nicht durch Kastenschränken gebundenen Bevölkerungsteile in ihren hervorragendsten Vertretern, den Asketen, betrachtet.

Grundsätzlich wird man in der Behandlung solcher religionsgeographischer Erscheinungen strenger zu scheiden haben zwischen einer permanenten und einer auf ein räumliches Ziel gerichteten, gelegentlichen religiös begründeten Wanderung; dabei wirkt zusätzlich differenzierend, ob diese Bewegungen durch natürliche oder politische Grenzen und Lebensräume beschränkt oder ob sie von diesen unabhängig sind. Denn die klare Trennung beider Arten der Wanderung wurzelt nicht nur im großen und ganzen in der Unterscheidung von Orden und Laien innerhalb von Religionsgemeinschaften; beide zeitigen mittelbar oder unmittelbar überdies höchst unterschiedliche Erscheinungen innerhalb ihres Wirkungs- und Ausdehnungsgebietes. Die eine Art bekundet sich vornehmlich im Pilgerverkehr und im Prozessionswesen; sie ist mithin an eine bestimmte heilige Stätte oder an einen geheiligten Bereich geknüpft. Sie ist recht eigentlich der von der Religionsgeographie so genannte „Kultverkehr“ zwischen oder von bzw. nach „Kultsiedlungen“. Davon wird in späteren Zusammenhang zu handeln sein. Hier sei vorerst auf Erscheinungen wie das Wandermönchtum des alten Arabien, das Ideal des *peregrinari pro Christo* der Iro-Schotten

---

<sup>116)</sup> Sie ist eines der Zusatzgelübde (*gunavvaya; gunavrata*) des Laien; s. W. SCHUBRING, *Lehre der Jainas*, § 170, pp. 187 f.; vgl. M. STEPHENSON, *The Heart of Jainism* (1915), p. 211.

— das freilich im Laufe der Geschichte alsbald von der benediktinischen *stabilitas loci* verdrängt worden war — und nicht zuletzt auf das Wanderasketentum in Indien hingewiesen, das bis auf den heutigen Tag an prägender Kraft seinesgleichen nicht gefunden hat.

Dieses religiöse Nomadenwesen, das in Indien überdies vielfach theoretisch der Vorschrift des Einzelgängertums unterliegt<sup>117)</sup> und im allgemeinen außerhalb der Kastengesetzlichkeit steht, ist in hohem Maße an der kulturellen Vereinheitlichung des Landes beteiligt, je nachdem, ob die wandernden Asketen Aufgaben der Seelsorge, der Predigt oder Unterweisung wahrnehmen, wie besonders die Buddhisten Hinterindiens, oder sich nur als wirkungsvolle Nachrichtenübermittler betätigen, welch letzteres sie zweifellos nicht erst in der Neuzeit tun<sup>118)</sup>. Diese ihre vereinheitlichende Wirksamkeit dürfte im einzelnen schwer faßbar sein; ihre Bedeutung hat aber immerhin mit zur Folge gehabt, daß die Vorstellung davon im landläufigen Begriff von Indien als der Heimat der Asketen mitschwingt, wiewohl sie nicht auf den vorderindischen Subkontinent beschränkt ist. Asketenbewegungen dieser Art sind nicht von jeher, aber doch gegenwärtig in der Regel zur Binnenwanderung zu rechnen, wofern man diesen Begriff als von staatlich-politischen Grenzen her definiert sieht; hingegen kann der eigentliche Kultverkehr als saisonale, d.h. festzeitliche, Sonderform der Pendelwanderung aufgefaßt werden. Die entsprechend unterschiedlichen Folgerungen für die Wirtschafts- und Sozialgeographie der größeren oder kleineren Teilräume sind hieraus unschwer ableitbar. Monotheistische Religionen, die sich als Weltreligion verstehen, betrachten naturgemäß ihre landschafts- und kontinentungebundenen Missionstätigkeiten nicht als Binnenwanderungen oder Pendelwanderungen in diesem Sinne, sondern sehen dem Bereich ihrer Wirksamkeit keine „profanen“ Grenzen gesetzt<sup>119)</sup>.

---

117) Vgl. z.B. *Mahābhārata* XII, 246, 4-7; *Manusmṛti* VI, 42.44; Gautama, *Dharmaśāstra* III, 18 f. 25; Baudhāyana, *Dharmaśāstra* II, 11, 19. 21; II, 17, 44; Āpastamba, *Dharmaśāstra* II, 21, 11; Vasiṣṭha, *Dharmaśāstra* X, 9 f. 13. 27; *Viṣṇusmṛti* XCVI, 10 f.; *Arūṇi-Upaniṣad* III; *Nāradaṭṭhāraṇya-Upaniṣad* III (Ausz. Schrader, p. 145, 5 f.); usw. *Theragāthā* 245, 329, 1062 f., 1091 f.; *Samyutta-Nikāya*, vol. V, p. 154; *Suttanipāta* 35 ff. (das berühmte Gedicht vom einsam pilgernden Nashorn), 207 ff.; usw.; offenbar weniger bei den Jainas, s. W. SCHUBRING, a.a.O., §§ 136 ff., pp. 157 ff.

118) Beispielsweise *Nāradaṭṭhāraṇya-Upaniṣad* III (pp. 145, 11 — 146, 6).

119) Vgl. oben S. 93 f und 102 f.

## VIII

Der Einfluß des religiösen Lebens auf die *Besiedelung* und das *Siedlungsbild* eines Raumes ist zunächst grundsätzlich ein doppelter. Primär und auffälliger bekundet er sich in der Schaffung von Kultstätten, von eigentlicher und im engeren Sinne so zu nennender Kultsiedlung. Diese steht, wie zu zeigen sein wird, im Religion-Raum-Wechselbezug und ist besonders mit der zweiten Art religiös begründeter Wanderung, dem eigentlichen Kultverkehr im engeren Sinne verbunden. Sie soll uns daher weiter unten beschäftigen.

Zum anderen wird er greifbar in der Prägung der Physiognomie ländlicher und städtischer Dauersiedlung.

Kulträume wie Tempel überhaupt, christliche Kirchen, muslimische Moscheen, jüdische Synagogen, ferner Kultbauten wie jainistische Ruhmestürme (*Kirtistambha*), buddhistische *Stāpas*, hinduistische *Gopuras* oder shintoistische *Torii* nehmen innerhalb der allgemeinen Scheidung kultgeprägter Siedlung eine Zwischenstellung ein. Bald sind sie zu echter Kultsiedlung verselbständigt, punktartig im Kulturlandschaftsbild eingebettet oder aus diesem turmartig emporragend<sup>120)</sup>; bald sind sie einbezogen in die profane Siedlung, im Raume mehr oder weniger weithin erkennbare Zeichen der religiösen Haltung ihrer Gesamt- oder Teileinwohnerschaft.

Bei der Prägung der profanen Dauersiedlung durch religiöse Kräfte ist zum einen bemerkenswert, daß eine gefestigte innerreligiöse soziale Differenzierung sich zuweilen im Siedlungsaufbau niederschlägt. Die Verknüpfung zwischen Kaste und Dorf in Indien hat sich als ein im Grunde wechselseitiger Bezug dargestellt. In den dörflichen Gemeinwesen, deren Autarkie die Unzahl lokal verschieden gestalteter Sozialordnungen begünstigt, sind Konfessionen, Kasten, Stände und Berufe geschlossen je für sich angesiedelt: Die Vertikale der Kastenorganisation wird in Indien gewissermaßen in die Horizontale der Siedlungskomposition projiziert. Auf der anderen Seite hat das dörfliche Leben die Jahrhunderte alten religiös fundierten Traditionen und Vorschriften ungleich länger erhalten als die industrialisierte Stadtbevölkerung.

Ist es im hinduistischen Bereich insonderheit das Gegensatzpaar *Rein - Unrein*, das sich in solcher dörflicher Siedlungskomposition bekundet, so hat besonders im Gebiet der westlichen Religionen

---

120) Vgl. P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 142.

das Toleranzprinzip zu Bildungen geführt, die siedlungsgeographisch als *Ghetto* und als Stadtviertel faßbar werden. Differenzierende Kriterien mögen hier, besonders im orientalischen Raum und in Nordafrika, auch rassische und soziale Zugehörigkeiten sein; die Religionszugehörigkeit spielt dabei jedoch zweifellos eine entscheidende Rolle. Indisches Dorf <sup>121)</sup> und orientalische Stadt <sup>122)</sup> sind darum nicht von ungefähr bevorzugte Objekte funktionaler Siedlungsanalyse geworden, die freilich nicht mehr dem religionsgeographischen Aufgabenbereich zuzuweisen ist.

Ein nicht minder vielschichtiges Problem stellt der Anteil religiöser Vorschriften oder landschaftlich bzw. klimatisch beeinflusster Kultübung und Kultstättenanlage an der Errichtung profaner Siedlung überhaupt dar. Höhen, Böden, Ränder, Reliefs, Klimate — sie alle sind, wenn schon nicht in gleich hohem Maße wie bei der Siedlungsstätte, so doch durchaus auch bei der Kultstätte konstitutiv mitbestimmend. Es ist in der Religionsgeschichte durchaus geläufig, daß die Gründung von Stätten und Städten auf Religionsstifter, ihre Wundertaten und Lebensdaten, oder auf einen „göttlichen Aufruf“ zurückgeführt wird. Auch hier ist es in der Regel nur schwer auszumachen, ob eine solche Gegebenheit des Ortes primär natürlich oder primär religiös bedingt ist. Die Lösung einer solchen Frage nach der Bedingung ist zumeist leider nicht frei von der Belastung einer subjektiven Einstellung zur Erscheinungswelt des Religiösen überhaupt. Ein geeignetes Beispiel zur Demonstration der Kompliziertheit religionsgeographischer Wechselbezüge im Blick auf die Siedlung dürfte die *Gewässerverehrung*, besonders die hinduistische, darstellen.

Über die wirtschaftliche und lebensnotwendige Bedeutung fließender und stehender Gewässer soll hier nicht gehandelt werden. Es wäre ein Gemeinplatz, ausführlich darauf hinzuweisen, daß Quellhorizonte für Siedlungsbänder prädestiniert sind; wie auf der ganzen Erde, sind sie das auch in Indien. Auch die Bedeutung des Wassers als eines heiligen Gegenstandes in der Natur, im Ritual, in Mythologie, Kosmo-

---

<sup>121)</sup> Vgl. L. ALSDORF, *Vorderindien*, besonders pp. 58 ff.; S. C. DUBE, *Indian Village* (1955); Ders., *India's Changing Villages* (1958); McKIM MARRIOTT, *Village India* (1955); B. H. BADEN-POWELL, *The Indian Village Community* (1957); A. R. DESAI, *Rural India in Transition* (1961).

<sup>122)</sup> Vgl. besonders X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, pp. 5 ff.; s. dazu die ausführliche Bibliographie, ebenda, pp. 132-135.

logie und Eschatologie ist von der Religionsphänomenologie vielfältig untersucht worden <sup>123</sup>). So kann es kein Zufall oder auch nur profan-historische Bedingung sein, daß wir vielfach Klöster oder andere Kultstätten wie Wallfahrtszentren an Flüssen finden, so daß wir geradezu von „den Donau-Klöstern“, „den Ganges-Pilgerorten“ usw. sprechen, und daß Wallfahrtskirchen zuweilen Namen tragen, welche alle bereits in der Wortkomposition auf den Religion-Raum-Bezug hindeuten. Wenn es richtig ist, daß der Zufall, sofern er nicht die Gestalt der altgriechischen Tyche hat, weder eine (religions-)historische noch eine geographische Kategorie ist, wenn nicht die bloße natürliche Schönheit, die Aesthetik mithin, und nicht etwa eine Schenkung eines frommen Landesherrn den Kult-Raum begründet, so werden doch sicher andere Momente wesentlicher sein. Es ist nicht allein der Umstand, daß die Anlage von Kultstätten an bereits vorhandenen, mehr oder minder markanten, mit H. Rust zu sprechen „naturhaft-magisch heiligen“ <sup>124</sup>), Punkten der Landschaft orientiert wird, der eine Kultlandschaft prägt, — denn was hier vom Wasser als Beispiel gesagt ist, gilt *mutatis mutandis* auch von anderen naturräumlichen Gegebenheiten. Vielmehr bestimmen es gewisse Gesetze, vornehmlich ritueller Art, daß eine Kultlandschaft überhaupt erst in die Erscheinung gerufen wird. Die Reinheits- oder, konkreter, die Reinigungs- und Badevorschriften haben an zahlreichen Stellen, nicht nur im Bereiche der Hochreligionen, sondern auch in dem der Naturreligionen die heiligen Bezirke zu ganzen Landschaften *en miniature* gestaltet. Denn auch in jenen Religionen, in denen der Mensch in die Natur eingegliedert ist, findet er sich nicht mit dem Gegebenen ab <sup>125</sup>). So begegnen wir künstlich, zuweilen auch durchaus künstlerisch geschaffenen Teichen, imposanten Badeanlagen, Gärten und Hainen im Bereiche von Shin-tō, Hinduismus und Buddhismus bzw. Islām.

In Indien und für den Hindu aller Zeit liegt bekanntlich die Wahrheit nicht im Weine, sondern im Wasser. Geschworen wird noch heute beim Wasser; es reinigt von Schmutz und Sündenschuld; die Götterbilder werden mit Wasser besprengt. Die Flüsse sind nicht selten Göt-

---

123) S. vor allem F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, besonders pp. 39 ff., 186 ff., 233 ff., jeweils mit ausführlichen bibliographischen Angaben.

124) S. oben S. 105 (und Anm. 59).

125) W. HOLSTEN, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, Sp. 985.

tinnen<sup>126</sup>). Zweifellos hat es auch wirtschaftliche Bedeutung, daß Siedlungen möglichst immer in Flußnähe angelegt werden sollen. Aber die lebensnotwendige, die für die Lebenden notwendige Quelle allein wird dabei als nicht hinreichend erachtet. Es kommt vielmehr ein anderes hinzu.

Der Hindu bestattet im allgemeinen seine Toten nicht in der Erde, sondern verbrennt sie und soll die Aschenreste — in der Regel binnen vier Tagen — dem fließenden Strom übergeben. Eine solche Maßnahme — von der die „vier Tage“ betreffende Vorschrift abgesehen — oder auch die sogenannte „Adlerbestattung“ der Parsen mit hygienischen, klimabedingten Gründen zu erklären, dürfte wohl abwegig sein; denn die heiligen Gewässer, wie etwa die Gaṅgā bei Benares, werden auch für das entsühnende Bad in Anspruch genommen, und die „Türme des Schweigens“ (*dakhma*) finden ihre wohl eindeutige Erklärung in der zarathuſtrischen Auffassung von der Reinheit der Elemente, hier des Feuers und der Erde.

Die Bestattung des Leichenbrandes im fließenden Gewässer, Gewässerverehrung überhaupt, gehört so wesentlich zum Hinduismus, daß Hindus, wo immer sie sich außerhalb des vorderindischen Subkontinents niederließen, dem Bestattungsgesetz folgend, sich eine „heilige Gaṅgā“ unter den vorhandenen Flüssen des Landes erwählten (so z.B. auf Madagaskar) und entsprechend mit Kultbauten versahen. Hinduistische Wallfahrt, eigentlicher Kultverkehr, heißt darum *tīrtha-yātrā* oder *tīrtha-caryā*, „Gang zu einer Furt“, oder sogar nur *tīrtha*, „Furt“.

Von der Brandbestattung ausgenommen sind Kinder unter zwei Jahren, Opfer von Schlangenbissen und Seuchen, Aussätzige sowie die Asketen und Mönche. Was die letztgenannten betrifft, so lautet die gängige Erklärung für ihre Körperbestattung, daß sie ihr Ziel, den Eingang in die Erlösung, bereits in ihrem Leben oder mit ihrem Tode erreicht hätten, dem Gesetz der Wiederverkörperung mithin entzogen seien<sup>127</sup>). So zutreffend diese Erklärung auch ist, so sehr sie auch dem Selbstzeugnis der Religion — jedenfalls im Bereiche des Hinduismus — entspricht, erhebt sich doch die Frage, ob sie hinreicht. Ehe man eine solche Motivierung mit dem Hinweis auf Parallel-

---

126) Der offizielle Name des Ganges lautet *Gaṅgā* (fem. gen.).

127) M. ELIADE, *Yoga* (deutsch 1960), pp. 314 f., dazu pp. 437 f.

erscheinungen, heterogener Art, ganz anderen Kulturkreisen entstammend, zu erhärten trachtet<sup>128</sup>), wäre immerhin zu untersuchen, ob nicht anderen, autochthonen Praktiken größeres Gewicht beizumessen ist, die überdies den Vorzug geistesgeschichtlichen Zusammenhangs für sich haben.

Und hier liegt der Hinweis auf das Ritual näher. Denn der Tote wird mit ebendemselben Feuer verbrannt, das er bis zu seinem Lebensende unterhalten hat. Es dürfte höchstwahrscheinlich der Gedanke eines Opfers hier mit maßgebend sein — wenn auch wohl nicht durchgängig —, wobei der Leib des Toten dem „Feuer“, *Agni*, d.h. dem Gott des Feuers dargebracht wird. Oder es ist Agni, der durch die Verbrennung den Toten ins Totenreich führt. Auf der anderen Seite fehlt dem Asketen im allgemeinen (und ebenso den anderen Gruppen) ein solches Feuer; es ist darum nicht möglich, ihn zu verbrennen und seine Asche ins Wasser zu streuen. Mithin bleibt für den Feuerlosen nur die andere Alternative einer Körperbestattung in der Erde<sup>129</sup>).

Hieran läßt sich schließlich zweierlei anknüpfen, ein Grundsätzliches zur religionsgeographischen Problematik sowie der Hinweis auf eine religionsgeographisch bemerkenswerte, von der Landeskunde aufzunehmende Erscheinung.

1. Schon in der Geographie erfreut sich kausales Denken nicht mehr ungeteilter Zustimmung<sup>130</sup>). Besonders aber in der Betrachtung der zwischen religiösen Vorstellungen und profanen Bereichen waltenden Beziehungen setzt sich die Annahme einer Monokausalität von vornherein dem Verdachte deterministischer Konstruktion aus. Die irrationalen Elemente einer spezifisch religiösen Haltung sind nicht in einen mechanisch ablaufenden Bezug zu stellen, weder als Grund noch als Folge, was die rationalistische Erklärungsmöglichkeit nicht nur religiöser, sondern auch religionsgeographischer Phänomene, soweit diese nicht gänzlich säkularisiert sind, nachhaltig beengt, wenn nicht gar abweist. Ein Beispiel dafür bot die Behandlung wirtschaft-

---

128) M. ELIADE, a.a.O., p. 438.

129) Die Begründung im Ritual erscheint dem Geographen zweifellos zweitrangig, ist aber m.W. allgemein auch in der religionshistorischen Forschung übergangen worden; der Deutungsversuch zur Bestattung des Asketen wird andernorts ausführlicher dargelegt werden.

130) S. besonders O. LEHMANN, *Der Zerfall der Kausalität und die Geographie* (1937).

licher Folgen religiöser Vorstellungen und Tabus (s. oben S. 112 ff.), ein anderes die genannten Bestattungsgebräuche und -vorschriften in ihrer Bedeutung für die profane Siedlungsanlage.

2. Aus naheliegenden Gründen sind die Wohnstätten der Toten noch stärker nach religiösen Vorstellungen angelegt, als es die der Lebenden sind. P. Deffontaines formuliert umfassender: „L'idée de la mort est une des caractéristiques géographiques essentielles de l'espèce humaine" <sup>131</sup>). Wir kennen die im Westen der Siedlungen liegenden Totenstädte im alten Ägypten und Grabpyramiden am Westufer des Nils und die Gräberlandschaften Ostasiens <sup>132</sup>). Um so bemerkenswerter ist es darum, daß die „gewöhnlichen Sterblichen" unter den Hindus keine „Wohnstätte" haben, die wir, zum mindesten in der Größenordnung vom Kirchdorf ab, als integralen Bestandteil der Siedlungsgemeinschaft aufzufassen gewohnt sind. Friedhöfe im hinduistischen Bereich kennen wir nur als Klosterfriedhöfe <sup>133</sup>). Der indische, als „Friedhof" wiedergegebene Sanskrit-Terminus *śmaśāna* bezeichnet keine Ruhestätte inmitten des ewigen Kreislaufes von Werden und Vergehen, sondern die Verbrennungsstätte: rein hinduistische Siedlung hat keinen mit Denkmälern, von denen man die Geschichte der Siedlung lesen kann, mit Hainen und mit Kapellen versehenen „Friedhof" im Sinne der westlichen monotheistischen Religionen. Wie

---

<sup>131</sup>) P. DEFFONTAINES, *Valeur et limites*, p. 72; vgl. auch *Géographie et religions*, pp. 43 ff.

<sup>132</sup>) Vgl. P. DEFFONTAINES, *Valeur et limites*, ebenda; W. D. VON CASTELL, *Chinaflug* (1938); P. FICKLER, a.a.O., pp. 133, 142.

<sup>133</sup>) Als Ausnahme von dieser Regel sind hier jedoch die Liṅgāyatas oder Viraśaivas zu nennen, ein keineswegs ausschließlich asketischer Orden, dessen Angehörige sich, neben anderem, gerade dadurch besonders vom übrigen Hinduismus unterscheiden, daß sie alle ihre Toten begraben. Sie kannten infolge dessen auch nie eine Witwenverbrennung.

Von einer Körperbestattung der buddhistischen Mönche ist mir nichts bekannt; die Verbrennung der toten Mönche ist in Hinterindien durchgängig. Ihre Urnen werden in der Erde beigesetzt, doch wird die Beisetzung nicht durch Mönche ausgeführt. Es mag mit dem oben, S. 116, angeführten Verbot zusammenhängen, daß, wie H. OLDENBERG, *Buddha*, p. 451, Anm. 21, mitteilt, „die Vinayatexte überhaupt von der Bestattung verstorbener Mönche schweigen. Für die Verbrennung ihrer Leichen Sorge zu tragen, fiel wohl in der Regel den Laien gläubigen zu", ausgenommen, wie OLDENBERG bemerkt, *Udāna* I, 10. Der Bericht von Buddhas Bestattung, *Dīgha-Nikāya* XVI, 5, 10-11 sowie XVI, 6, 12-28, dürfte als Vorbild angesehen werden. Vgl. K. DÖHRING, *Seinen Leib brennen lassen*. Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus, XIX (1926), besonders pp. 20 ff.



weit die vergleichende Länderkunde die mehrfach motivierte kultische und profane Uferbebauung des hinduistischen Indien, das die Siedlungsbilder entscheidend mitbestimmende Fehlen der Friedhöfe als charakteristisch anzusehen hat, mag hier offenstehen.

## IX

Der *eigentliche Kultverkehr*, d.h. Pilgerzüge, die zumeist größere Räume erfassen, und Prozessionen, die nur auf Teilräume prägend einwirken, ist in der Regel eine auf Kultstätten oder geheiligte Bezirke ausgerichtete Saisonwanderung, die direkt oder indirekt vom Klima, von Geofaktoren jeglicher Art beeinflusst ist und ihrerseits dauernd oder temporär an der Kulturlandschaftsgestaltung teilhat. Man könnte sogar im Blick auf den einer bestimmten Stätte zugeordneten Kultverkehr von einem „*kultreligiösen Einzugsgebiet*“ sprechen<sup>134</sup>). Daß diesem wie den religiösen Nomaden, von denen oben die Rede war, eine kulturell vereinheitlichende Kraft innewohnt, sei hier nicht eigens weiter ausgeführt.

Das zeitliche Regelmäß des Kultverkehrs und die räumlich gezielte Ausrichtung der Pilgerzüge führen indessen zu gänzlich anderen Erscheinungen als die permanenten Asketenbewegungen. So brachte es der Kultverkehr mit sich, daß vereinzelt Orte sich zu ausgesprochenen Wallfahrtssiedlungen<sup>135</sup>) entwickelten; sei es zum einen, daß ihre Bewohner ihre Erwerbsquellen ausschließlich oder teilweise an den Bedürfnissen des Wallfahrtswesens orientieren und so die Orte auch zu wirtschaftlichen Anziehungspunkten machen; sei es zum anderen, daß die historisch bedingte Kultstättenkonzentration das Siedlungsbild der Stätte überhaupt bestimmt, ohne daß die Mehrheit ihrer Bewohner mit dem Pilgerwesen zusammenhängenden Gewerbearten nachgeht.

---

134) Dieser Ausdruck fehlt in FICKELERS reichhaltiger Terminologie und ist hier den in seinen Grundfragen angewandten Prinzipien entsprechend gebildet worden. Die grundsätzliche religionsgeographische Bedeutung dieser „Einzugsgebiete“, hinsichtlich ihrer Ausdehnung und der in ihnen vorherrschenden Richtungen, ist bisher noch kaum untersucht worden; s. vor allem: P. DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, pp. 295 ff., 327 ff. und sonst; X. DE PLANHOL, *Le monde islamique*, pp. 73 ff. (mit Bibliographie, pp. 137 f.); vgl. ferner besonders F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, pp. 128 ff. (mit reichhaltigen bibliographischen Angaben).

135) R. KRISS, *Die Wallfahrtsorte Europas* (1950); W. MÜLLER, *Die heilige Stadt* (1961).

Neben den zentralen Kultmittelpunkten <sup>136)</sup> wie Rom, Jerusalem, Mekka, Benares, Allahabad, Lhasa und neuerdings Tenri, deren — wörtlich gesprochen — „Einzugsgebiete“ mehr oder weniger die Welt umspannen und die sich gleichzeitig zu Zentren eines weltweiten Fremdenverkehrs mit allen Folgerungen für die Devisenwirtschaft der betreffenden Länder entwickelt haben, sind als echte Wallfahrtssiedlungen Lourdes in Südfrankreich <sup>137)</sup>, Częstochowa im südlichen Polen und das bayrische Altötting <sup>138)</sup> als Beispiele zu nennen. Die Doppelbedeutung des Begriffes „Messe“ ist ja nur aus dem Umstande verständlich, daß viele Märkte im Zusammenhang mit kirchlichen Festtagen überhaupt erst entstanden sind. Religiöses Leben erweist sich hier als eine die Stadt konstituierende Kraft. Ausgesprochene Pilgerstraßen, die Flußläufen folgen oder das Land durchqueren, heilige Stätten miteinander verbindend, oder die eine Umkreisung eines heiligen Bezirks darstellen (z.B. die *Panch-Koshi*-Straße bei Benares) <sup>139)</sup>, sind nicht selten zu Grundlagen für die Erstellung eines Verkehrsnetzes geworden; sie haben den Ausbau von Verkehrsmitteln gefördert, und aus der Neuzeit kennen wir die Einrichtung von Pilgerbahnhöfen (z.B. in Allahabad) und von Fluglinien (z.B. Hardvar-Gaushar-Badri-nath), die dem Pilgerverkehr vorbehalten sind.

Nicht minder als die in der religiösen Vorstellung von geheiligten Punkten ausgehenden Anziehungskräfte haben auch ihre bannenden Strahlen religionsgeographische Bedeutung. So konnte beispielsweise die oben genannte Flugstrecke erst im Jahre 1934 eingerichtet werden, als die Widerstände überwunden waren, die im Bewußtsein der Heiligkeit von Bergen, die nicht überflogen werden dürfen, verankert sind; daß ein solches Bewußtsein nicht nur in Indien lange verkehrshemmend sich auswirkte, zeigen die erfolgreichen Bemühungen der shintoistischen Fuji-Gemeinden gegen die verkehrswirtschaftliche Erschließung des ihnen heiligen Fujisan. Die „kultreligiös bedingten Na-

---

<sup>136)</sup> H. RUST, *Heilige Stätten* (1933); R. ROUSSEL, *Les Pèlerinages à travers les siècles, chrétiens, musulmans, bouddhistes, hindous, taoistes, shintoistes* (1954).

<sup>137)</sup> K. M. HENZE, *Lourdes. Quellenmäßige Geschichte der Erscheinungen und der Gnadenstätte* (1950).

<sup>138)</sup> H. FEHN, *Der Wallfahrtsort Altötting. Ein Beitrag zur Religionsgeographie Altbayerns*, in: Mitt. der Geogr. Ges. in München, Bd. 35 (1949/50), pp. 96-104.

<sup>139)</sup> Vgl. auch F. HEILER, a.a.O., p. 179.

turschutzgebiete" <sup>140)</sup>, seien es Waldungen und Gebirge, seien es stehende und fließende Gewässer, haben mithin durchaus verschiedene Erscheinungen zur Folge, die keineswegs nur auf die Verbreitungsgebiete der Naturreligionen beschränkt sind.

Die religiös begründeten Bewegungen wie der Kultverkehr oder die permanente Pilgerei oder, schließlich, die Tätigkeit der Missionare sind von Erscheinungen mannigfacher Art begleitet, welche umso auffälliger sind, je ausgreifender und intensiver diese Bewegungen vonstatten gehen <sup>141)</sup>. Mit ihnen geht nicht nur die Übertragung von Kulturelementen in fremde Kulturkreise einher, die Vermittlung der Bekanntschaft mit fremdländischen Wirtschafts- und Geistesgütern; sondern auch die Verbreitung von bestimmten Tieren und besonders von Pflanzen ist vielfach mit ihnen verknüpft; und das bedeutet letztlich — mittelbar — auch eine Umgestaltung der Landschaft <sup>142)</sup>. Es ist nicht nachweisbar, daß Förderung und Pflege des Tee-Anbaus in China buddhistischen Ursprungs sind — auch wenn die fromme Legende davon berichtet; — doch die japanische Tee-Zeremonie kann ihre buddhistische Herkunft nicht leugnen. Sie entspricht den Trinkregeln der Zen-Klöster, in die die Stifter der „Meditationsschule" den Tee, eines der wesentlichsten Utensilien für eine bewußte Meditation, aus China einführten.

## X

Der Bereich, innerhalb dessen wir eine Beeinflussung religiöser Vorstellungen durch naturräumliche Gegebenheiten feststellen können, dürfte recht eng sein und sich im großen und ganzen auf den Bestand an religiösen Vorschriften (Gesetzen) beschränken, die ein intensiv-religiöses Leben regeln. An einigen Beispielen aus dem indischen Bereich soll schließlich nochmals die religiös-geographische Interdependenz demonstriert werden.

Der Kreislauf des indischen Jahres gliedert sich nicht in vier, sondern in drei Jahreszeiten, nämlich eine kühl-trockene (*cold season*), eine heiß-trockene (*hot season*) Zeit und eine warm-feuchte Regenzeit (*wet*

---

<sup>140)</sup> P. FICKELER, *Grundfragen*, p. 142 (mit Literatur).

<sup>141)</sup> Vgl. oben S. 107 und 125 f.

<sup>142)</sup> Sie ist gleichsam das Gegenstück zu den Veränderungen der „Akzidentien" des religiösen Lebens, die mit den Ausdehnungsbewegungen der Religionen einherzugehen pflegen; vgl. oben S. 106.

*season, the rains, monsoon*) <sup>143</sup>). Dies ist bereits von der einheimischen altindischen Geographie erkannt worden, doch unterteilt der Hindu — und ähnlich der Jaina <sup>144</sup>) — jede dieser drei Zeiten gleichmäßig nochmals, so daß er sechs Jahreszeiten zählt:

1. Frühling (*vasanta*; Mitte März bis Mitte Mai; die Monate *caitra* und *vaiśākha* umfassend);
2. Sommer (*grīṣma*; Mai-Juli; *jyaiṣṭha* [*jyeṣṭha*], *āṣāḍha*);
3. Regenzeit (*varṣa*; Juli-September; *śrāvaṇa*, *bhādrapada*);
4. Herbst (*śarad*; September-November; *āśvina*, *kārttika*);
5. Winter (*hemanta*; November-Januar; *mārgaśīrṣa*, *ṣauṣa*) und
6. Kühlzeit oder Vorfrühling (*śiśira*; Mitte Januar bis Mitte März; die Monate *māgha* und *phālguna* umfassend) <sup>145</sup>).

Was der Monsun für Vorder- und Hinter-Indien sowie für China und Japan bedeutet, daß Vorderindien „die Eigentümlichkeiten des Monsunklimas in der reinsten Ausprägung zeigt“, ist hinlänglich von berufener Seite festgestellt worden <sup>146</sup>). Diesen Eigentümlichkeiten haben sowohl die indische „schöne Literatur“ <sup>147</sup>) wie auch die Rechtschriften je in ihrer Weise Rechnung getragen. Uns interessieren mehr die letztgenannten, denen manche Upaniṣads ebenso wie die kanonische Literatur der Jainas und Buddhisten zur Seite zu stellen sind.

Bezüglich der Regenzeit gibt es nämlich ein Gesetz, das man insofern als allgemein-indisch bezeichnen kann, als es allen Asketen — ob Hindus, ob Jainas oder Buddhisten — untersagt, während der Regenzeit die Wanderungen fortzusetzen, die sonst das Leben dieser Frömmigkeitsnomaden bestimmen. Als Grund für dieses hochwichtige Gebot wird übereinstimmend von allen darauf verwiesen, daß die Schädigung des infolge des Regens zu ungeheurer Fülle erwachten Lebens vermieden werden soll: Ein Vergehen gegen die schon genannte Ahimsā, das Gebot des Nicht-Verletzens, widerspräche dem gesamten Sinn der asketischen Lebensführung und wäre im Blick auf die Er-

<sup>143</sup>) Ausführlich dargestellt bei L. ALSDORF, *Vorderindien*, pp. 35 ff.

<sup>144</sup>) W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, § 106, p. 135.

<sup>145</sup>) S. dazu J. FILLIOZAT, in: L. RENOU et J. FILLIOZAT, *L'Inde Classique. Manuel des études indiennes* (1949-53), II, pp. 720-728 (appendice 3) mit pp. 732 f.

<sup>146</sup>) L. ALSDORF, a.a.O., p. 38 (mit Literatur).

<sup>147</sup>) Vgl. z.B. den berühmten „Wolkenboten“ (*Meghadūta*) des Kālidāsa; ferner: Tulsīdās, *Rāmcaritmānas* IV, Dohā 21 ff.; Kāṇankūttanār, *Kārnārpaṭu*. Auch in der Gleichnissprache außerordentlich häufig, z.B. *Itivuttaka* 27.

langung der Erlösung nicht ohne Folgen <sup>148</sup>). Solange wir dem Selbstzeugnis einer Religion im Grundsatz das größte Gewicht beimessen, haben wir keine Veranlassung, diese Motivierung als die zutreffende anzuzweifeln <sup>149</sup>).

Welche Bedeutung die indischen Religionen dieser Vorschrift zuschreiben, geht schon aus dem Umfang der ihr gewidmeten Literatur hervor. Und es verlohnt sich, bei dieser noch zu verweilen, weil sich an ihrer Hand gleichzeitig Grundsätzliches über die Beitragsmöglichkeiten der religionswissenschaftlichen Forschung zu Problemkreisen der Religionsgeographie aussagen lassen wird.

Den vier Monaten der Regenzeit und den Regeln, die während dieser Dauer seßhaften Lebens — der einzigen im ganzen Jahresablauf — von Mönchen wie Nonnen zu befolgen sind, hat der Jaina-Kanon der Śvetāmbaras einen eigenen Abschnitt gewidmet, den *Pajjo-savaṇākappa* (*Sāmāyārī*) <sup>150</sup>). Die jainistische Vorstellung von der Be-seelung der Natur, der Tiere und Pflanzen wie auch der Elemente, die man, mit L. Alsdorf, durchaus als „vollständigen Animismus“ bezeichnen könnte <sup>151</sup>), hat sowohl weitreichende Folgen für die Ernährungs- und Speisegewohnheiten, wie oben S. 112 ff. bemerkt; sie hat überdies aber auch eine dezidierte Theorie über das Wachstum der Pflanzen hervorgebracht <sup>152</sup>). Nach dieser lebt die Pflanzenwelt am intensivsten im Sommer, wohingegen ihr Wachstum mit Regenbeginn, d.h. mit dem Monat Āṣāḍha, einsetzt und im Verlaufe der folgenden Jahreszeiten abnimmt. Daß hierdurch das Wanderverbot während der eigentlichen Regenzeit besonderes Gewicht bekommt, ist offenkundig.

148) S. die Zusammenstellung bei Viśveśvarasarasvatī, *Yatidharmasaṃgraha*, pp. 93-99; außerdem Gautama III, 11-25; Vasiṣṭha X; Baudhāyana II, 17 f.; II, 6, 22; Viṣṇu XLVI, *Mahābhārata* XII, 320; usw. *Mahāvagga* III, 1. W. SCHUBRING, a.a.O., § 146, p. 166.

149) Auch hier werden wir sie nicht als hinreichend ansehen können. Die eigentümliche Zwischenstellung der Motive indischer Askese zwischen philosophischer Grundansicht und tradiertem Ritual (vgl. oben S. 130 f.) macht es wahrscheinlich, wenn nicht gar notwendig, daß die Regenzeit-Vorschriften als auch im Rituellen begründet verstanden werden müssen. Eine gewisse Nähe zu altindischen Schlangenkulten und -opfern (z.B. *sarpabali*) liegt vor; hierüber ausführlicher andernorts.

150) S. dazu W. SCHUBRING, a.a.O., § 146; dazu §§ 41 f. und § 51.

151) L. ALSDORF, *Beiträge*, p. 570 (14); vgl. W. SCHUBRING, a.a.O., §§ 104 f.; ähnlich Yama bei Viśveśvarasarasvatī, *Yatidharmasaṃgraha*, p. 94, 5 f.

152) W. SCHUBRING, a.a.O., § 94 und §§ 105 f.

Daß Ursache und Gehalt dieser Bestimmung noch heute den Jainas durchaus bewußt und lebendig sind, zeigt die Strenge, mit der sie befolgt wird.

Denn wiewohl Mahāvīra ausdrücklich genehmigt hatte, die Seßhaftigkeit erst nach Ablauf von einem Monat und zwanzig Tagen nach Einsetzen der Regenfälle (s.u.) zu beginnen, weil, wie es heißt <sup>153</sup>), „die Haushaften [Laien] [ihre] Häuser, . . . die sie für sich selbst zurechtgemacht haben, [dann] gewöhnlich [schon] benutzt [und] verwohnt haben,“ hat sich die strengere Auffassung durchgesetzt, nach der das Wandern von Regenbeginn an bis fünf oder zehn Tage nach dem Aufhören des Regens zu unterbleiben hat. Ausgänge während dieser Zeit sind nur in Ausnahmefällen, bei Hungersnot, äußerer Gefahr oder innerlicher geistlicher Bedrängnis, gestattet, und auch dann nur in räumlich beschränkter Entfernung <sup>154</sup>).

Zum Teil bis in Einzelheiten übereinstimmend mit jinistischen Regeln, die ja zudem auch den Ausgang bei Dunkelheit und Dämmerung untersagen <sup>155</sup>), gebieten Rechtsschriften wie *Upaniṣads* der Hindus, die mit einer Ausführlichkeit bis ins Detail die Erlaubnis und Grenzen einer Aufenthaltsnahme in Dörfern, Flecken, Kleinstädten und Residenzen kodifizieren und an Bedingungen knüpfen, in der Regenzeit aber an einem Orte zu verweilen (*varṣāsu tv ekatra*), in ähnlicher Motivierung, weil alles von Lebendem erfüllt ist <sup>156</sup>). Indessen stellen sie neben die allgemeine Fixierung der Regenzeit auf vier Monate — vom Āṣāḍha-Vollmond bis zum Kārttika-Vollmond, was etwa der Zeit von Juni-Mitte bis Oktober-Mitte entspräche — die Möglichkeit, die Wanderungen nur zwei Monate, nämlich während der Hauptregenzeit (*śrāvāṇa*, *bhādrapada*) zu unterbrechen <sup>157</sup>). Es

153) *Pajjosavanākappa* 1 ff.; Übers. W. SCHUBRING, *Die Jainas* (= Religionsgeschichtliches Lesebuch, 7, 1927), p. 8 mit Anm. 18 (*Niṣiha* X, 6).

154) W. SCHUBRING, *Lehre der Jainas*, § 146, pp. 165 f.; *Ṭhānāṅga* 308b; *Pajjosavanākappa* 62; *Niṣiha* X, 40 f. Vgl. dazu *Yatidharmasaṃgraha*, pp. 93, 13-16; 97, 10-24; 98, 5 f. und 15 f.

155) nach W. SCHUBRING, ebenda: *Kappa* I, 47; dazu Atri im *Yatidharmasaṃgraha*, p. 93, 13-16.

156) *Yatidharmasaṃgraha*, pp. 93, 20 und 26; 94, 6 und sonst; vgl. *Āruṇi-Upaniṣad* III; *Kaṭhaśruti-Upaniṣad* I.

157) *Yatidharmasaṃgraha*, p. 99, 3 ff. und sonst oft; die Stelle in der *Āruṇi-Up.* (III; *dvāv eva vācāret* oder *dvāv eva vā caret*) ist von den Übersetzern mißverstanden worden; über dieses und das Folgende ausführlich andernorts.

scheint nicht so zu sein, daß die erstgenannte Auffassung auch bei den hinduistischen Asketen der insgesamt strengeren entspricht.

Im Buddhismus hat die Regenzeit-Bestimmung besondere Weite-  
rungen gezeitigt. Dem *Mahāvagga* zufolge<sup>158)</sup> wurde der Buddha  
von seinen eigenen Anhängern gebeten, die Vorschrift zu erlassen,  
„für die Regenzeit in Zurückgezogenheit einzutreten.“ Denn „die  
Leute waren unwillig, murrten und entrüsteten sich“, daß die „As-  
keten, die dem Sakya-Sohn anhängen“<sup>159)</sup>, „grünes Gras zertreten,  
lebende Wesen, die nur ein Sinnesorgan haben [d.h. Pflanzen], be-  
schädigen und vielen kleinen Geschöpfen den Untergang bringen.“  
Und in poetischer Weise wird auf die Vögel hingewiesen, die sich ja  
auch während der Regenzeit zurückziehen, in Ruhe verweilen und —  
bemerkenswert in einem Dialog zwischen Männern, die ihr Leben als  
Pilgerdasein verstehen und fristen — „sich auf den Bäumen ihre  
Nester bauen.“

Wieweit dieser aitiologische Dialog historische Beweiskraft besitzt,  
stehe hier einstweilen dahin. Die „murrenden Leute“, d.h. also „jene  
Andersgläubigen, denen schlechte Lehre gepredigt ist“ — und dieses,  
wiewohl sie zur Regenzeit zurückgezogen leben! —, können ebenso-  
wohl hinduistische Bettelmönche wie jainistische Asketen sein. Es ge-  
hört einfach zur Sitte eines indischen Asketen, seine Wanderungen  
für die Dauer der Regenzeit zu unterbrechen. J. J. Meyer hält das  
Gebot innerhalb des Buddhismus für brahmanischen Einfluß<sup>160)</sup>; es  
hat auch viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß wir es zu jenen Ele-  
menten einer gemein-indischen Geistesbewegung zu zählen haben,  
deren Priorität schwer lokalisierbar ist. Das Gebot von der Regenzeit  
hat jedenfalls im Buddhismus im Laufe der Zeit eine zentrale Bedeu-  
tung erlangt, welche es rechtfertigt, es zur Demonstration religionsgeo-  
graphischer Problematik beispielhaft anzuführen.

Im Unterschied zu den Hindus und den Jainas begrenzen die Bud-  
dhisten die „Regenzeit“ im allgemeinen weder auf vier noch auf zwei,

---

158) *Mahāvagga* III, 1; Übers. bei H. OLDENBERG, *Reden des Buddha*, pp. 322 f.

159) *samanā sakyaputtiyā*. Nach H. OLDENBERG, *Buddha*, p. 159, ist „dies der  
älteste Name, mit dem das Volk die junge Gemeinde bezeichnet hat.“ Vgl. auch  
*Mahāvagga* I, 46.

160) J. J. MEYER, *Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr  
Verhältnis zueinander und zu Kauṭilya* (1927), p. 350; s. auch H. OLDENBERG,  
a.a.O., p. 349 und p. 447, Anm. 1.

sondern auf drei Monate <sup>161</sup>). Sie ist bekannt geworden unter dem Namen „*Vas*“-Zeit <sup>162</sup>). An ihrem Abschluß zur Zeit des Kārttika-Vollmonds steht die *Pavāraṇā*-Feier, die „Einladung“ (*pravāraṇā*), bei welcher die Mönche einander nach den von ihnen gegen die besonderen für die *Vas*-Zeit gültigen Regeln begangenen Übertretungen fragen. Die Nonnen haben dies sowohl untereinander wie vor den Mönchen zu tun, ehe sie, je für sich, wieder auf die Wanderung gehen. Neben den am achten Tage jeder Monatshälfte, zumeist mit der Darlegung und Anhörung der Lehre, begangenen *Uposatha*-Feiern, die an den Neu- und Vollmondstagen mit dem Vortrag der Bekenntnislitanei (*pātimokkha*; *prātimokṣa*) als Beichtversammlungen abgehalten wurden, fand somit die *Vas*-Zeit einen festen Platz in der Ordensregel und im Ordensleben <sup>163</sup>). Schließlich werden im Kleidermonat, der der *Vas*-Zeit folgt, den Mönchen neue Gewänder überreicht, — eine Zeremonie, die sich in Thailand als *Thot-Kathin*-Feier zum eindrucksvollsten Fest des dortigen Buddhismus ausgewachsen hat <sup>164</sup>).

Sei es nun, daß die Mönche während der Regenzeit eines Obdachs bedurften, sei es, daß die Wahrnehmung ihrer seelsorgerlichen Aufgaben gegenüber den Laienanhängern die Errichtung von Refugien oder Wohnstätten begründete — beides unterscheidet sie von ihren hinduistischen Konkurrenten. Den buddhistischen Laien war es in jedem Falle ein religiöses Verdienst, einzelnen Mönchen oder einer größeren Anzahl eine „Unterkunft“ (*vihāra*) zu stiften; — dieses wiederum unterscheidet sie von den jinistischen Laien der alten Zeit <sup>165</sup>). Möglichkeiten des Verweilens werden als *ārāma* und *vihāra* bezeichnet <sup>166</sup>). *ārāma*, wörtlich „Ergötzen“, war ein „Ort des Ergöt-

<sup>161</sup>) H. OLDENBERG, a.a.O., p. 150; vgl. jedoch L. ALSDORF, *Beiträge*, p. 563 (7). Über eine ältere Festsetzung des Beginns der „Regenzeit“ auf den Tag nach dem Aṣāḍha-Vollmond vor der dreimonatigen Befristung vom Srāvaṇa-Vollmond ab s. *Mahāvagga* III, 2, 2, T. W. RHYS DAVIDS and H. OLDENBERG, *Vinaya Texts*, pt. I, p. 300, Anm. I.

<sup>162</sup>) Abzuleiten nicht von Wurzel *vas*, „wohnen, bleiben“, sondern von Pāli *vassa* (Sanskrit *varṣa*), „Regen“.

<sup>163</sup>) *uposatha* (Pāli; Sanskrit: *upavasatha*), „Fasttag“, ursprünglich der Vorabend des vedischen Soma-Opfers, hat im Buddhismus nur noch die Bedeutung dieses viermal im Monat wiederkehrenden „Feiertages“.

<sup>164</sup>) K. DÖHRING, *Die Thot Kathin-Feier in Siam*. Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus, XXII (1927).

<sup>165</sup>) W. SCHUBRING weist, a.a.O., § 163, p. 180, darauf hin, daß wir im Kanon „nichts von der Stiftung eigener Versammlungs- und Rasthäuser, wie die heutigen *dharma-sālā* und *upāśraya* es sind“, hören.

<sup>166</sup>) Vgl. *Dīgha-Nikāya* XVI, 2, 14. 19. 24; XVI, 5, 13; XXVII, 1; usw.; s.



zens" und umfaßte als „Park" oder „Garten" dann auch begrifflich die an solcher Stätte vorhandenen Baulichkeiten. Mehr aber als *ārāma* hat sich *vihāra*, ursprünglich nichts weiter als „Bleibe, Stätte des Verweilens", zur Bedeutung „Mönchshaus" derart entwickelt, daß es zu meist als „Kloster" wiederzugeben ist; *vihāra* bezeichnet aber auch die einzelne „Zelle" in einem solchen „Kloster". Diese Vihāras waren entweder bloße Hütten oder größere Gebäudekomplexe unterschiedlichen Umfangs, nicht selten nahe einem Dorfe oder einer Stadt, doch abseits des Getriebes gelegen; sie können als Standquartier dienen, und in ihrer Nähe können größere oder auch kleinere Hörerversammlungen, wie sie Buddha einst im *Veluvana* („Bambushain") oder im *Jetavana* („Park des [Prinzen] Jeta", bei Sāvattī [Śrāvastī]) abhielt, Platz finden.

Wie man den Anteil, den die Einrichtung der auf den vorderindischen klimatischen Eigentümlichkeiten beruhenden Vas-Zeit an der Schaffung von Zentren der Verkündigung oder von Refugien der Meditation hat oder gehabt hat, beurteilen kann und darf, wird auch von Seiten der Kunstgeschichte und Archäologie zu bestimmen sein. Der Umstand indessen, daß die Vas-Zeit wie von jeher auch heutigentages im gesamten Bereich des nach seiner räumlichen Verbreitung schematisch als „südlicher Buddhismus" bezeichneten Theravāda bzw. Hīnayāna beachtet wird, d.h. also in Ceylon, Burma, Thailand, Kamboja und Laos, hat bemerkenswerte Folgen gezeitigt, die besonders auf Ceylon zu beobachten sind.

Man muß sich dazu Folgendes vergegenwärtigen. Der sommerliche Südwest-Monsun — und nur er ist hier von wesentlicher Bedeutung — läßt, von Südwesten kommend und nach Nordosten ziehend, den Nordwesten Indiens fast gänzlich unberührt. Der Monsun, dessen „Bersten" (*bursting*) sich in Gewitter und Wolkenbruch schlagartig vollzieht und die Regenzeit einleitet, ist selbstverständlich nicht zu gleicher Zeit an allen Punkten seines so weit gedehnten Wirkungsbereiches spürbar. Der räumlichen Entfernung und seinem zweibahnigen Wege — von der Seite des arabischen bzw. des bengalischen Golfs — entspricht das zeitliche Auseinanderliegen der Normaldaten für seinen Eintritt im Süden und im Norden <sup>167</sup>).

---

T. W. RHYS DAVIDS and W. STEDE, *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, ss. vv. *ārāma*, *vihāra*.

<sup>167</sup>) Ausführlich L. ALSDORF, *Vorderindien*, p. 38: am 19. Mai in Colombo,

War bei den buddhistischen Mönchen schon im alten Vorderindien der Prozeß der Seßhaftwerdung weit vorangeschritten <sup>168</sup>), so wird bei den ceylonesischen Buddhisten der Bettelgang überhaupt nur noch symbolisch geübt. Es läge also für sie gar kein Grund vor, während der Regenzeit an ihrer seßhaften Lebensweise etwas zu ändern. Dennoch verlassen sie ihre Wohnungen, wenn die „Vas-Zeit“ einsetzt, um in Felshöhlen oder in Hütten Unterschlupf zu suchen. Sie sind offenbar davon überzeugt, daß ihre Dauerwohnstatt nicht der von Buddha anbefohlenen „Regenzeit-Hausung“ (*vassāvāsa*) entspricht. Das scheinbar Befremdliche daran ist Folgendes.

Buddha hat als Zeit des „Verweilens“ (*vāsa*) jene Zeit bestimmt, die in seiner Heimat Magadha die Zeit des „Regens“ (*vassa*) ist. Somit gilt als „Vas-Zeit“ zu allen Zeiten und in allen Gegenden, ungeachtet regionaler und klimatisch bedingter Abweichungen, die dem Ausgangsland des Buddhismus eigentümliche <sup>169</sup>), — die auf Ceylon mit der schönsten Jahreszeit, nahezu gänzlich, zusammenfällt <sup>170</sup>).

Die ceylonesischen Mönche verlassen also nicht nur ihre ohnehin schon festen Wohnsitze, sondern ziehen auch noch „zur Unzeit“ aus. Dies erregte schon im Altertum, nach der einheimischen Tradition, Verwunderung beim ceylonesischen König. Ihm wurde auf seine stauende, wie beinahe beleidigt klingende Frage, warum denn die Mönche seinen königlichen Park verließen, folgende Antwort zuteil <sup>171</sup>): „Hier wollen wir die Regenzeit zubringen, drei Monate lang. Nahe bei einem Dorf oder im Walde, in einer Wohnstätte, deren Tür geschlossen werden kann, hat Buddha den Mönchen zu weilen befohlen, wenn die Regenzeit kommt.“ Der König ließ daraufhin Felszellen für

am 3. Juni an der Malabarküste, am 5. in Bombay, am 7. im Dekkhan, am 10. in Madhya Pradesh, am 15. in Rajputana, Zentralindien, Bihar und Bengalen, am 20. in Benares, am 25. in Agra und am 1. Juli im Panjab.

<sup>168</sup>) Vgl. oben S. 108 und Anm. 69.

<sup>169</sup>) Denn Buddhas engere Heimat gilt als das auserwählte Land; vgl. etwa *Cullavagga* XII, 2, 3.

<sup>170</sup>) Vgl. die in Anm. 167 genannten Daten. Herr Doz. Dr. H. BECHERT (Mainz), dem ich für seine Hinweise und Anregungen auch an dieser Stelle meinen Dank sagen möchte, macht mich darauf aufmerksam, daß im südwestlichen Ceylon tatsächlich ein Teil der in Frage kommenden Zeit verregnet ist, „aber das ist Zufall. Im Gebiet des Nordost-Monsuns (also auch in Anuradhapura, Mihintale usw.) sind die Abweichungen noch stärker.“

<sup>171</sup>) *Dīpavamsa* 14, 64; vgl. H. OLDENBERG, a.a.O., pp. 376 f. (und p. 450, Anm. 16), mit weiteren illustrierenden Erzählungen.

die Mönche aushöhlen. Dem Beispiel des ceylonesischen Königs folgen Buddhas Laienanhänger noch heute und errichten Hütten in der Nähe ihrer Siedlungen, eigens für die Mönche und ihre Regenzeit-Hausung (*vassāvāsa*; auch: *vassavāsa*).

Schließlich dürfte auch außer Zweifel stehen, daß die Regenzeit-Behausungen, die *Vihāras*, in Buddhas Landschaft Magadha dem Lande der ältesten heiligen Stätten des Buddhismus den Namen „*Bihār*“ gegeben haben; es ist gleichsam das „Land der buddhistischen Klöster“.

An diesem Beispiel von der Vas-Zeit zeigt sich die Kompliziertheit religiös-geographischer Interdependenz, die man in den folgenden Satz auflösen müßte. Die historische religiöse Vorschrift, die auf geographischen Gegebenheiten, den klimatischen Eigentümlichkeiten eines bestimmten Raumes beruht, ist im Laufe ihrer Geschichte erstarrt; als über ihr Herkunftsland hinaus zur Geltung gekommenes Gesetz widerspricht sie dieser ihrer eigenen räumlichen Bedingtheit und befördert ihrerseits die Gestaltung der Lebensräume, indem die Eigenheiten der diesem Gesetz verpflichteten religiösen Lebensformen in der Landschaft sichtbar in die Erscheinung treten.

Vergegenwärtigt man sich danach die, trotz aller in den Phänomenen und in der ursprünglich asketischen Lebens- und Weltauffassung bestehenden Ähnlichkeiten, ganz anders gearteten Verhältnisse einerseits bei den hinduistischen Asketen, den *Śaṃnyāsins*, und andererseits bei den Jaina-Mönchen, deren Leben doch denselben Eigentümlichkeiten des vorderindischen Klimas unterliegt, so erscheint schließlich folgende Annahme vielleicht nicht ganz ungerechtfertigt. Dadurch, daß einzig der Buddhismus sie zur Regel abstrahierte und zur Institution der „*Vas-Zeit*“-Hausung transformierte, sind es die räumlich-klimatischen Gegebenheiten geworden, die den Buddhismus zu einer am meisten ausgesprochenen Klosterreligion gemacht haben, mit allen damit ermöglichten verinnerlichten Formen des religiösen Lebens, — zu einer Klosterreligion, die ihresgleichen im Kreise der Religionen nicht hat.

## XI

Es liegt im Wesen des Wechselbezuges von Religion und Raum, daß die Wirkungsmöglichkeit der einen oder anderen Bezugskompo-

nente nicht gänzlich isoliert betrachtet werden kann. Besitzt im Rahmen einer Religionsgeographie, wie wir eingangs sagten (s. oben S. 88), die Religion keine Selbständigkeit in sich, insofern sie als Geofaktor fungiert und nur als ein Wesenszug im Ganzen des Raumes auftritt, so unterscheidet sich solche Betrachtungsweise grundlegend von der spezifisch religionswissenschaftlichen, insofern diese auf das Wesen der Religion zielt. Wenn Religion als „dynamischer Umgang mit dem Heiligen“ oder als „betätigte Überzeugung von der Wirksamkeit transzendenter Mächte“ begriffen wird<sup>172)</sup>, so wirken sich die Grundformen religiösen Erlebens aus in religiösen Lebensformen; so prägen jene durch diese, kraft der ihnen innewohnenden Dynamik, die Gestalt der Lebensräume.

Die Zeugnisse intensiv praktizierter Religiosität, als welche etwa Mönchtum und Asketenwesen angesprochen werden dürfen, sind nicht nur die ergiebigsten Quellen; sie zeitigen vielmehr auch die markantesten Wirkungen; daß beispielsweise der protestantische Bereich relativ arm ist an religionsgeographisch bedeutsamen Faktoren, so vor allem im Blick auf Kultverkehr und Kultsiedlung<sup>173)</sup>, kann nicht allein aus Gründen seiner — ebenfalls relativ — kurzen Geschichte und Wirksamkeit im nord- und mitteleuropäischen und nord-amerikanischen Gebiet abgeleitet werden. Und im indisch-hinduistischen Bereich sind es gerade die asketischen Ideale, die zu den bemerkenswertesten wirtschaftlichen Erscheinungen geführt haben<sup>174)</sup>.

Religionen, deren Vorstellungen uns durch heilige Schriften und Traditionen überliefert worden sind, haben zumeist auch eine „Geographie“ ausgebildet. Die muslimische grundsätzliche Teilung der bewohnten Erde in ein „Gebiet des Islām“ (*dār al-Islām*) und ein „Kriegsgebiet“ (*dār al-ḥarb*) mit allen ihren Folgerungen, die schematische Gegenüberstellung von „gläubiger“ und „heidnischer Welt“ sind vom Prinzip der Duldsamkeit bestimmt<sup>175)</sup>. Die einheimische indische historische Geographie — ein den indischen Religionen naturgemäß fremder Begriff, für den hier nur der im Westen aufgekommene Name einer Disziplin eingesetzt werden mag — ist zum großen

---

172) F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, pp. 561 ff. und sonst; H. VON GLASENAPP, *Die fünf großen Religionen*, I, p. 1 und anderswo.

173) Vgl. oben S. 106 f.

174) Vgl. oben S. 113 ff.

175) Vgl. oben S. 109 und 127 f.

Teile „Religionsgeographie“; ihre Erforschung steckt noch sehr in den Anfängen und dürfte sich insbesondere auf die Listen der *Tirthas* in den *Purāṇas* und den *Nibandhas* zu konzentrieren haben. Wie weit deren Ergebnisse auch Bedeutung für die Landschaftschronologie gewinnen können, muß einstweilen dahinstehen <sup>176</sup>).

Die religiösen Deutungen von räumlichen Gegebenheiten und Vorgängen, von nicht-religiösen Geofaktoren insgesamt, sind zumeist in Kosmographie und Mythologie, in Weltbild oder Weltanschauung, in juristische oder moralische Kanons verwoben. Solche Deutungen <sup>177</sup>) sind für eine Religionsgeographie nur insofern und in doppelter Hinsicht relevant, als sie einmal für den Ausdruckswillen der Religion, die Landschaftsgestaltung, die Gebrauchs- und Verbrauchsgewohnheiten der Religionsanhänger Bedeutung haben und zum anderen zu Um- oder Neuprägung der Lehrsubstanz und der Vorstellungsgehalte geführt haben, — der dem Wechselbezug innewohnenden Dynamik entsprechend. Dabei wird grundsätzlich zu beachten sein, daß es nicht hinreicht, gleichartige Erscheinungen zu parallelisieren. Vielmehr drückt sich die verschiedenartige Motivierung auch immer irgendwie in der sichtbar gewordenen Folge aus. Diese Bezüge aufzudecken, erscheint als eine für die Religionsgeographie fruchtbare Aufgabe der religionsgeschichtlichen Einzelforschung.

Daß auch die Geomantik mit in solche Betrachtungen einzubeziehen ist, legt ihre Bedeutung nahe, die sie etwa im alten Taoismus gehabt hat, wo ihr die Schaffung günstiger Landschaftsbedingungen als Aufgabe oblag <sup>178</sup>); soweit sie jedoch als bloße Wahrsagekunst aus den Konfigurationen der Erde betrieben wurde, dürfte sie gleichzeitig die Grenze dessen darstellen, wo die Arealkunde nur noch von religions-

---

<sup>176</sup>) Vielleicht kommt diesen auch nur der Charakter von Nebenergebnissen zu, da sie eigentlich „Religionsgeographisches“ nicht mehr bieten. Dennoch wäre es interessant zu untersuchen, in welchem Maße und in welcher Ausdehnung beispielsweise ursprüngliche Pflanzengesellschaften in Wäldern und Hainen tatsächlich unter dem Schutze der Religionen sich erhalten konnten, während die umliegenden ungeheiligten Gebiete weitgehender Waldvernichtung anheimfielen. Auf der anderen Seite können zerfallene Zeugen einstigen religiösen Lebens als Wegweiser und Anknüpfungspunkte für die Urbarmachung und wirtschaftliche Erschließung in der Gegenwart gelten, wie etwa im Süden und Südosten Ceylons.

<sup>177</sup>) Vgl. etwa W. SCHUBRING, *Die Lehre der Jainas*, § 94, pp. 123 f.

<sup>178</sup>) Vgl. J. J. M. DE GROOT, *Universismus* (1918), pp. 378 ff.; O. FRANKE, bei: P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, pp. 223 ff.; s. ferner P. DEFFONTAINES, *Géographie et religions*, pp. 41 f.

wissenschaftlichem, nicht aber von religionsgeographischem Interesse ist.

Nicht viel anders steht es mit der „Topographie des Jenseits“. Sie ist noch nicht geschrieben. Doch könnte eine religionshistorische Darstellung der Antworten, die die Religionen auf die Frage nach dem Ort der Hölle und des Paradieses gegeben haben<sup>179)</sup>, eine Analyse religionsgeographischer Bezüge fördern. Sie dürfte sich als fruchtbar erweisen nicht nur für die historische Geographie, wofern die Eschatologien sich als Spiegelbilder oder als Kontrastdistinktionen zu den Umweltlichen Verhältnissen ihrer Entstehungszeit fixieren lassen; auch wäre sie für die „Siedlungsgeographie der Toten“<sup>180)</sup> aufschlußreich, wofern die Jenseitsvorstellungen die Anlage von Gräbern und Grablandschaften bestimmen.

Die Religionswissenschaft kann es als ihre Aufgabe ansehen, solche Deutungen und daraus entspringende religiöse Verhaltensweisen auf ihre regionale, landschaftliche oder klimatische, soziologische und psychologische Bedingtheit hin zu untersuchen, ihre nicht-religiöse Determination aufzudecken oder abzuweisen. Doch wird sie sich dabei zunächst und zumeist auf Einzelvorstellungen und auf kleinere Areale zu beschränken haben. Hier konnte es sich nur darum handeln, auf einige Problemkreise zu verweisen und das Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Religionsgeographie zu umreißen.

Aber wenn, wie F. Heiler bemerkt<sup>181)</sup>, „die Erscheinungswelt das Wichtigste für das Verständnis der Religion“ ist, „weil sie diese in ihrer Konkretheit, im Akt zeigt“, so wird die weitere Betrachtung religiöser Lebensformen in ihrem Bezug zur Gestalt der Lebensräume nicht nur der religionsgeographischen Forschung die erwarteten Dienste leisten, sondern auch das Verständnis der Religion fördern können.

---

179) Vgl. W. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, pp. 46 und 170, dazu p. 190, Anm. 43, und Nachtrag p. 199.

180) Dieser Ausdruck begegnet erstmalig bei P. FICKELER, *Grundfragen*, pp. 142 f.; vgl. oben S. 132 f.; Material und Literatur bei F. HEILER, a.a.O., pp. 144 ff. und 516 ff.

181) F. HEILER, a.a.O., p. 455.

# ŚRĪ AUROBINDO ON INCARNATION AND THE LOVE OF GOD

BY

E. G. PARRINDER

Śrī Aurobindo Ghose was one of the most eminent of modern Indian philosophers and has a considerable following. His background was thoroughly English; brought to England at an early age and educated in the European classics and literature, and undergoing Christian influence in home and school. His many writings are solely in English, and an English of great fluency and delicacy. Yet after his return to the land of his birth, Aurobindo became thoroughly Indian and indeed Hindu, so that there is less open trace of European thought in his writings than in those of many of his Indian contemporaries. It is striking to compare the writings of Śrī Aurobindo with, for example, those of the eminent philosopher-president of India, Dr Sarvepalli Radhakrishnan. Dr Radhakrishnan is noted for his constant synthesis of Eastern and Western writings. In his well known commentary on the Bhagavad-Gītā there are frequent references not only to Plato and Plotinus, but to Spinoza and Wordsworth, to St Paul, St Teresa, Thomas a Kempis, Eckhart, Tauler, Luther, and so on. But, apart from one or two general references to Greek philosophy and a few to the Bible (of which more later), there is none of this in Aurobindo's two long series of *Essays on the Gita*. And in his masterpiece, *The Life Divine*, where each one of the 56 chapters is headed with quotations from scriptures, these are always from Hindu and never from any other scriptures. Only once is Christianity mentioned in the footnotes in this book and a few times in the text. Far from importing the West into India, Aurobindo, at least in quotations and open references, seemed to be expounding India to herself, and only secondarily to others who might be interested.

Aurobindo has been accused of criticizing the West and its philosophy too much, for its apparent materialism. But in fact he often

disclaimed any title to being a philosopher. He had little knowledge of classical European philosophy, had read only two of Plato's works (Republic and Timaeus), and was only concerned to attack the sceptical philosophers of the last two centuries. He was more a theologian than a philosopher, but an Indian theologian, anxious to interpret his own religious experience to his many disciples. Yet it might be expected that Christian theology might influence him, though open quotations from Christian writers are much more rare in the books of Śrī Aurobindo than in those of Dr Radhakrishnan and other modern Indian writers. Open references to Christianity as a religion are similarly rare. I cannot claim to have read all Śrī Aurobindo's many writings, but I make selection from some of the best known: —

There is a mild reference, much gentler than attacks made by many European critics, on the way in which organized religion has at times opposed progress. "We need not", says Śrī Aurobindo, "lay a too excessive stress on the superstitions, aberrations, violences, crimes even, which Churches and cults and creeds have favoured... either from an intolerant asceticism or, as the Puritans attempted it, because they could not see that religious austerity is not the whole of religion, though it may be an important side of it, is not the sole ethico-religious approach to God, since love, charity, gentleness, tolerance, kindness are also and even more divine".<sup>1)</sup> Here both Hindu and Christian extremes of asceticism are kindly put aside, and in the name of terms that Christians understand well — love and charity. Priests and cults, of all religions, may stifle the faith or bolster up outworn social systems, but finally they cannot destroy the mighty power of the religious spirit in man.

In the *Essays on the Gita*, after a glancing reference to some "exoteric" Christian interpretations of the revelation of God (of which more later), it is remarked that "the permanent, vital, universal effect of Buddhism and Christianity has been the force of their ethical, social and practical ideals", even on those who have "rejected their religious and spiritual beliefs". And in *The Life Divine* the "Christian emphasis on love" is said, in a footnote, to indicate "the dynamic side of the spiritual being".<sup>2)</sup>

1) *The Human Cycle*, 17.

2) *Essays on the Gita*, International Centre, edn. 1955, p. 230; *The Life Divine*, International Centre edn. 1959, p. 1252.



These are typical of the few mentions of organized Christianity. Christian and popular Hindu ideas may be referred to in general criticisms of the ideas of hells, "the fables of half-enlightened creeds", but these are judged in the name of "love and compassion". The "poetic parable" of the Fall of Man as taught in the Hebrew Genesis is quoted in the light of "the dividing consciousness which brings with it all the train of dualities, life and death, good and evil ... this is the fruit which Adam and Eve, Purusha and Prakriti, the soul tempted by nature, have eaten". The Semitic revelation is referred to in the story of creation, "the Self-awareness of the Infinite ranges freely creating forms which afterwards remain in play so long as there is not the fiat that bids them cease ... But when we say, 'God said, Let there be Light', we assume the act of a power of consciousness which determines light out of everything else that is not light". The power of creation is identified with Māyā, which is the work of infinite consciousness fashioning Name and Shape out of the illimitable truth of infinite existence. So the Hebrew concept is given a fully Hindu expression. On a later page there is a reconciliation of the belief that "it is in the heavens beyond that we must seek our entire divine fulfilment, as the religions assert", with the other assertion of "the kingdom of God or the kingdom of the perfect upon earth". But there is no reason to limit ourselves to one view or the other. "The material can be transfigured through higher laws, and there is an ascending series of divine gradations of substance".<sup>3)</sup>

Even with these few references, considering the great extent of Śrī Aurobindo's writings, there seems to be little open effect of Christian teaching, and little marriage of Christian with Hindu ideas. It would be indeed strange that one brought up in a strongly Christian environment, with both Congregationalist and Anglican ministers to teach him, and with a profound European classical training, should not show more obviously the influence of those early days and their teaching.

Yet having said all this, perhaps it is in the very spirit of synthesis that was so profoundly at work in Śrī Aurobindo, that there is a unification of Hindu and Christian thought that is no less important for being transmuted into a fully Hindu setting. For if one considers basic Christian beliefs, as distinct from secondary concerns of church history

---

3) *Essays on the Gita*, p. 77; *The Life Divine*, pp. 61, 136, 300.

and organization, then it may well be true that an acceptance and synthesis of West and East is indeed to be found throughout the writings of Śrī Aurobindo. As in the social and political views of Mahātmā Gāndhī, as in the devotional poetry of Rabīndranāth Tagore, so in the theology and philosophy of Śrī Aurobindo there is that great modern movement of synthesis, so different from the past, in which modern India is pre-eminent in the world of ideas.

Two fundamental Christian beliefs, on which it is instructive to consider the interpretation given by Śrī Aurobindo, are those on the Incarnation and the Love of God. Belief in God Christianity adopted from Judaism, and shares it with most religions. But the conception of the nature of God is fundamentally affected by the interpretation given to the person of Christ. Let us consider the idea of Incarnation first, as Śrī Aurobindo deals with it.

There is little directly on this subject in *The Life Divine*, except a sentence that declares that it is "the Son of Man who is supremely capable of incarnating God". This Son of Man, however, is the Manu, the Purusha, "the soul in mind of the ancient sages".<sup>4</sup> So the technical terms "Son of Man" and "Incarnation" are here simple illustrations of ancient Hindu doctrine. There may be more than this, in the use which *The Life Divine* makes of the concept of personality and the love of God, but we shall return to this.

It is in the two series of *Essays on the Gita*, as might be expected, that references to Christ are most frequent. For it would be hard to expound this great treatise on the divine Avatar without referring to similar beliefs in other religions. The idea of divine descent is central to Hinduism. "India has from ancient times held strongly to a belief in the reality of the Avatar, the descent into form, the revelation of the Godhead in humanity. In the West," declared Śrī Aurobindo, "this belief has never really stamped itself upon the mind because it has been presented through exoteric Christianity as a theological dogma without any roots in the reason and general consciousness and attitude towards life. But in India it has grown up and persisted as a logical outcome of the Vedantic view of life and taken firm root in the consciousness of the race".<sup>5</sup>

---

4) *The Life Divine*, p. 56.

5) *Essays on the Gita*, p. 15.

Christian thinkers have distinguished their idea of Incarnation from others by insisting on the historical character of the incarnate being. But Śrī Aurobindo, like Mahātmā Gāndhi, seems, at first sight, to have regarded this as a minor matter. He says: "The external aspect has only a secondary importance. Such controversies as the one that has raged in Europe over the historicity of Christ, would seem to a spiritually-minded Indian largely a waste of time; he would concede to it a considerable historical, but hardly any religious importance... If the Christ, God made man, lives within our spiritual being, it would seem to matter little whether or not a son of Mary physically lived and suffered and died in Judea". 6)

Probably Christian writers today would be less ready than in the past to insist on the literal historicity of some of the Gospel stories. With the "higher criticism" and the "de-mythologizing" efforts of modern scholars, more stress might be put on the meaning and spirituality of the Christ-story. To run after vulgar miracles, says the orthodox theologian Emil Brunner, is to destroy the divine Fact of the Incarnation. Yet the fact is there. Jesus lived as a real man, not as a shadow or an illusion. No serious secular historian doubts the existence of Jesus, and his death as a man, whatever he may think of the faith in his resurrection. The words of Christ are recorded in various forms, but such a deep impression do they make on the mind that it is clear that a great religious genius uttered them, and so they witness to his significance. That Christ is believed to "live within our spiritual being" is because we have seen him to be of such a character that our spirits respond to the divinity in him.

Śrī Aurobindo goes on to discuss the historicity of Kṛishṇa. "The historical Krishna, no doubt, existed... perhaps the human Krishna was the founder, restorer or at the least one of the early teachers of this school... But all this, though of considerable historical importance, has none whatever for our present purpose... It is the eternal Avatar, this God in man, the divine Consciousness always present in the human being who manifested in a visible form speaks to the human soul in the Gita". Though the stories of the life of Kṛishṇa are very diverse, and no doubt contradictory, yet there may be some human life behind the story; but also in the faith in him there is the conviction of his exist-

---

6) *ibid.*, pp. 17-18.

tence among men. This is even more clear in the story of Rāma. And since the Buddha himself is often taken as an Avatar of Viṣṇu, then his undoubted historicity is a further element in the picture of historical Avatars. Indeed this would seem to be essential to the doctrine of Avatars set out in the Bhagavad Gītā: "Whenever there is a decline of righteousness and rise of unrighteousness, O Bhārata, then I send forth myself". 7) The "sending-forth" is not the same as the indwelling in all beings, it is a special manifestation, a "coming down", an "incarnation".

That Śrī Aurobindo recognized this may be suggested in the way in which he used fully Christian language on occasion, and of course he was well aware of its implications. He spoke of "a descent, a birth of God in humanity, the Godhead manifesting itself in the human form and nature". And again, "the Avatar stands in the centre as the gate, he makes through himself the way men shall follow. That is why each Incarnation holds before men his own example and declares of himself that he is the way and the gate; he declares too the oneness of his humanity with the divine being, declares that the Son of Man and the Father above from whom he has descended are one". 8)

In a later passage Śrī Aurobindo showed the importance of a true Incarnation, rather than a mere appearance. "The object of the Avatar's descent...is precisely to show that the human birth with all its limitations can be made such a means and instrument of the divine birth and divine works...If the Avatar were to act in an entirely supernormal fashion, this object would not be fulfilled. A merely supernormal or miraculous Avatar would be a meaningless absurdity; not that there need be an entire absence of the use of supernormal powers, such as Christ's so-called miracles of healing, for the use of supernormal powers is quite a possibility of human nature." But, he continued, "the Avatar does not come as a thaumaturgic magician, but as the divine leader of humanity and the exemplar of a divine humanity. Even human sorrow and physical suffering he must assume and use so as to show, first, how that suffering may be a means of redemption, — as did Christ, — secondly, to show how, having been assumed by the divine soul in the human nature, it can also be overcome in the same nature". 9)

7) *Essays on the Gita*, p. 19 f.; Bhagavad Gītā 4, 7.

8) *Essays on the Gita*, p. 200.

9) *Essays on the Gita*, p. 221.

The whole conception of Incarnation or Avatar may appear absurd to the rationalist, and in the suffering of the divine he finds the height and proof of absurdity. But this is where he is most clearly wrong, as Śrī Aurobindo insists: "The rationalist who would have cried to Christ, 'If thou art the Son of God, come down from the cross', or points out sagely that the Avatar was not divine because he died too by disease, — as a dog dieth, — knows not what he is saying: for he has missed the root of the whole matter. Even, the Avatar of sorrow and suffering must come before there can be the Avatar of divine joy; the human limitation must be assumed in order to show how it can be overcome... It must not be done by a non-human miracle".<sup>10)</sup>

Of course there is a notable difference between the traditional Christian conception of one Incarnation, "once for all", and the characteristic Hindu belief in multiple Avatars which Śrī Aurobindo accepted without question, firmly including the Buddha as an Avatar. Many of his sentences speak of "the Avatar, the divinely-born Man", the "secret Godhead", the "divine manifestation of a Christ, Krishna, Buddha". It may be that there is an unbridgeable gulf in this matter between Christian and Hindu thought. Yet some reservations may be made. The first is that the Bible puts the Christ in a succession of divinely sent envoys: "God who at sundry times and in divers manners spoke in time past unto the fathers by the prophets, hath in these last days spoken unto us by his Son". Secondly, Although Christ came "once for all" for this present world era, yet the traditional faith is that he will come again and perhaps he will be as difficult to recognize then as he was the last time.

Śrī Aurobindo does not mention these points, but he does indicate differences between Avatars. The mythical stories of the early Avatars of Vishnu were mainly concerned to destroy some great evil. But, he says, "if this outward utility were all, we should have to exclude Buddha and Christ whose mission was not at all to destroy evil-doers and deliver the good, but to bring to all men a new spiritual message and a new law of divine growth and spiritual realization... Always his work leads, after he has finished his earthly manifestation, to a profound and powerful change not only in the ethical, but in the social and outward life and ideals of the race".<sup>11)</sup>

---

10) *ibid.* p. 222.

11) *Essays on the Gita*, p. 229.

Śrī Aurobindo makes a further defence of the concept of the Avatar, recognizing that to many people, in India as in Europe, this may appear to be opposed to the purest ideas of God, and even a degeneration from them. This is indeed, said our seer, "to the heathen a foolishness and to the Greeks a stumbling-block". For "to the modern mind Avatarhood is one of the most difficult to accept or understand". At its best it may be regarded as a mere figure of speech for some special manifestation of human character, some outstanding genius, some great moral achievement; and at its worst it may look like superstition. The materialist dismisses the very idea of Incarnation, because he does not believe in God or any divine activity. While the rationalist or Deist "objects that if God exists, he is extra-cosmic or super-cosmic and does not intervene in the affairs of the world, but allows them to be governed by a fixed machinery of law, — he is, in fact, a sort of far-off constitutional monarch or spiritual King Log". Or if God is not a remote monarch, he is thought of as pure Spirit which cannot put on a body, or an Infinite which has nothing to do with the finitude of a human body, or an Unborn who cannot essentially be linked with a creature born into this world. And the dualist, who sees God as "Wholly Other", makes the divine nature utterly different and separate from that of mankind. These objections, says Śrī Aurobindo, "must have been present to the mind of the Teacher in the Gita when he says that although the Divine is unborn, imperishable in his self-existence, the Lord of all beings, yet he assumes birth by a supreme resort to the action of his Nature and force of his self-Maya; that he whom the deluded despise because lodged in a human body, is verily in his supreme being the Lord of all... And the Gita is able to meet all these oppositions and to reconcile all these contraries because it starts from the Vedantic view of existence, of God and the universe".<sup>12)</sup>

The doctrine of Incarnation or Avatar is basic, and it makes an essential difference to the conception we have of the nature and activity of God. We must now examine this idea of God further, and look briefly at some of the important lines of argument. In *The Life Divine* the notion of an utter separation of God and man was strongly attacked. "The error is to make an unbridgeable gulf between God and man, Brahman and the world. That error elevates an actual and practical

---

12) *ibid.* p. 203.

differentiation in being, consciousness and force into an essential division". One consequence of this separation is to raise the problem of evil in an acute form. "God is a conscious being who is the author of existence; how then can God have created a world in which he inflicts suffering on his creatures, sanctions pain, permits evil? God being All-Good, who created pain and evil? If we say that pain is a trial and an ordeal, we do not solve the moral problem, we arrive at an immoral or non-moral God, — an excellent world-machinist perhaps, a cunning psychologist, but not a God of good and of love whom we can worship". How then can the problem of the relationship of suffering to God be solved? Śrī Aurobindo said that to escape the moral difficulty by claiming that pain is a natural punishment of moral evil will not square with the facts of life unless we admit the theory of Karma and rebirth; but he continued that even then "the inexorable law of Karma is irreconcilable with a supreme moral and personal Deity, and therefore the clear logic of Buddha denied the existence of any free and all-governing personal God; all personality he declared to be a creation of ignorance and subject to Karma".

Śrī Aurobindo himself did not accept this non-theistic solution, but he saw the answer to lie in the nature of God. "In truth, the difficulty thus sharply presented arises only if we assume the existence of an *extra-cosmic* personal God, not Himself the universe, one who has created good and evil, pain and suffering for his creatures, but Himself stands above and unaffected by them". But on the view of God as Immanent and Incarnate, the problem of suffering changes its aspect, if it does not disappear. "If then evil and suffering exist, it is He that bears the evil and suffering in the creature in whom He has embodied Himself. The problem then changes entirely. The question is no longer how God came to create for His creatures a suffering and evil of which He Himself is incapable and therefore immune".<sup>13)</sup>

This is a fascinating and important subject, which deserves much fuller study and exposition than can be given to it now, but we cannot let it detain us. It is mentioned because it illustrates how important is the belief in the involvement of God in the world, as Immanent and Avatar, to Hindu thought. But this leads us on to consider other aspects of belief in God.

---

13) *The Life Divine*, pp. 112 ff. My italics.

To a monotheist in the Semitic or Western tradition the name God bears within itself its own definition. "The Lord our God, the Lord is one". "I bear witness that there is no God but God". When this monotheist hears talk of other gods, Indra, Mitra, Varuṇa, and the like, he is shocked. And when in the stories of the Buddha he reads of Indra or Brahmā coming to ask questions of the Enlightened One, he is puzzled. For how can any man advise a God who, by definition, is super-human? Even an Avatar could not presume to instruct the Almighty. And although in popular Christian teaching Christology or Mariolatry have tended at times to take a more prominent place than theology, the doctrine of God, yet this is not orthodox. That God the Father suffered, rather than the incarnate Son, was early declared to be a heresy. Of Praxeas who put out this theory it was said that "he put to flight the Comforter and crucified the Father".

Śrī Aurobindo wrote constantly of God, using this English word fully aware of its strong Jewish-Christian associations, yet applying it freely to Indian religion. In the *Essays on the Gītā* he recognized the attempt that the Gītā made to reconcile not only the Yoga doctrine of liberation by works with the Sāṅkhya doctrine of liberation by knowledge, but the Gītā also sought to reconcile differing views of deity. "The Purusha, Deva, Ishwara, — supreme Soul, God, Lord, — of the Upanishads all became merged in the one all-swallowing concept of the immutable Brahman; and it has to bring it out again from its overshadowing by that concept, but not with any denial of it, the Yoga idea of the Lord or Ishwara." And a few pages later he said that "we may take it that the orthodox Vedanta was, at any rate in its main tendencies, pantheistic at the basis, monistic at the summit. It knew of the Brahman, one without a second; it knew of the Gods, Vishnu, Shiva, Brahma and the rest, who all resolve themselves into the Brahman; but the one supreme Brahman as the one Ishwara, Purusha, Deva-, words often applied to it in the Upanishads...was an idea that had fallen from its pride of place". So the Gītā proposed "not only to restore the original equality of these names", but "to go a step further". So "the Brahman in its supreme and not in any lower aspect has to be presented as the Purusha". And beyond this "the Gītā is going to represent the Ishwara, the Purushōttama, as higher even than the still and immutable Brahman".<sup>14)</sup> And later he said that "the

---

14) *Essays on the Gītā*, pp. 119-124, 397.



Godhead is even more and greater than the Immutable". This certainly is much closer to what the Western mind at its best could regard as God, rather than some other elements in Hinduism.

Śrī Aurobindo continued his commentary by emphasizing the synthesis by which the Gītā tackled the problem of polytheism. "The Gītā resolves this opposition by insisting that the Devas are only forms of the one Deva, the Ishwara, the Lord of all Yoga and worship and sacrifice and austerity... For the Lord and the immutable Brahman are not two different beings, but one and the same Being, and whoever strives towards either, is striving towards that one divine Existence". And again, "this is the supreme Divine, God, who possesses both the infinite and the finite, and in whom the personal and the impersonal, the one Self and the many existences...meet, are united, are possessed together and in each other. In God all things find their secret truth and their absolute reconciliation".<sup>15)</sup>

The concept of the personal God, the Īshvara, leads direct to the affirmation of personal relationships with him. This is the devotion to God in which "there is always the element, the foundation even of personality, since its motive-power is the love and adoration of the individual soul, the Jiva, turned towards the supreme and universal Being". It is of course the Gītā that "assigns to bhakti, to the love of God, to the adoration of the Highest, the inmost spirit and motive of the supreme action and the crown and core of the supreme knowledge". This great teaching comes from the personal Lord. "It is a Master of our works, a Friend and Lover of our soul, an intimate Spirit of our life, an indwelling and overdwelling Lord of all our personal and impersonal self and nature who alone can utter to us this near and moving message".<sup>16)</sup>

It is not only in the *Essays on the Gita* that we find, as could hardly be avoided, an emphasis on the personal relationships of man and God. It is a theme running through the classic *Life Divine*, and it is expressed in the term "God-lover" for the human relationship to God. The love-relationship, the bhakti, is both a descent (avatāra) of God towards man, and also an ascent of the beloved to God. So Śrī Aurobindo said that "each successive level in the descent of the Divine is

---

15) *Essays on the Gita*, p. 169.

16) *ibid.*, pp. 379, 735.

17) *The Life Divine*, pp. 53, 188.

to man a stage in an ascension; each veil that hides the unknown God becomes for the God-lover and God-seeker an instrument of his unveiling". Unity and oneness with God, he said, "will not preclude relations of the divine soul with God, with its supreme Self, founded on the joy of difference separating itself from unity to enjoy that unity otherwise; it will not annul the possibility of any of those exquisite forms of God-enjoyment which are the highest rapture of the God-lover in the clasp of the Divine".<sup>17)</sup>

This is the theme of many mystics, and Śrī Aurobindo both recognized the validity of the mystical approach to and communion with God, and also the dangers of emotionalism and isolation that beset the mystic way. In the materialist view the mystic "is the man who turns aside into the unreal, into occult regions of a selfconstructed land of chimeras and loses his way there". And indeed "the ascetic or other-worldly tendency of the mystic is an extreme affirmation of his refusal to accept the limitations imposed by material nature". And in a footnote Śrī Aurobindo referred to the Buddhist and Christian emphasis on compassion and love which gave a dynamic transformation to the mystical way.<sup>18)</sup>

The relationship of love between man and God is not merely a human emotion induced by the contemplation of the divine attributes, it must depend upon the original motion of grace and love of God to man. The religions of grace have stressed this and made "the love of God" central to their teaching. There is little of this in the Upanishads, but it comes out in the closing verses of the Gītā. Śrī Aurobindo just mentioned this in his commentary. "This supreme word of the Gita is, we find, first the explicit and unmistakable declaration that the highest worship and highest knowledge of the Eternal are the knowledge and the adoration of him as the supreme and divine Origin of all that is in existence... It is, secondly, the declaration of a unified knowledge and bhakti as the supreme Yoga... For this delight of the heart in God is the whole constituent and essence of true bhakti". And again, the supreme word of the Gītā, the most secret truth of all, the secret of secrets, is that the bhakta "is the chosen and beloved soul, *iṣṭa*. For evidently, as had already been declared by the Upanishad, it is only the rare soul chosen by the Spirit for the revelation of his

---

18) *ibid.*, p. 1051 f.

very body, *tanum svām*, who can be admitted to this mystery, because he alone is near enough in heart and mind to the Godhead to respond truly to it in all his being and to make it a living practice". It may be remarked that the *Gītā* itself declared that its way of devotion was open to all: "those who take refuge in me, though they are lowly born, women, Vaiśyas, as well as Śūdras, they also attain to the highest goal".<sup>19)</sup>

It is in this sense that Śrī Aurobindo could use the phrase "God is love". Not as an abstract qualification, but as personal. In *The Life Divine* he said, "we can say that God is Love, God is Wisdom, God is Truth or Righteousness: but he is not himself an impersonal state or abstract of states or qualities; he is the Being, at once absolute, universal and individual. If we look at it from this basis, there is, very clearly, no opposition, no incompatibility, no impossibility of a co-existence or one-existence of the Impersonal and the Person; they are each other, live in one another, melt into each other, and yet in a way can appear as if different ends, sides, obverse and reverse of the same Reality".<sup>20)</sup>

If we have stressed in this essay the personal relationships between man and God it is because they are essential to theistic religion, and we have supported this view by quotations from the writings of Śrī Aurobindo. But this writer took proper care to see that attribution of personality to God did not imply any limitation of God to a concrete person, a God "up there" or an "old man in the sky", in the terms of current controversy. Some kind of personal relationships there must be, if man is to understand God at all. These are made easier for man by the revelation of God in Incarnation or Avatar, wherein both the nature and the works of God are shown. But that God is both beyond and greater than his revelation is fundamental to a proper attempt at understanding him. He both uses the personal medium of communication, and he far transcends it.

Śrī Aurobindo expounded this viewpoint in his application of both personal and impersonal terms to God. "This is the supreme Divine, God, who possesses both the infinite and the finite, and in whom the personal and the impersonal, the one Self and the many existences, being and becoming, the world-action and the supracosmic peace,

19) *Essays on the Gita*, pp. 465, 755. *Bhagavad-Gītā* 9, 32.

20) *The Life Divine*, p. 1182.

*pravṛtti* and *nivṛtti*, meet, are united, are possessed together and in each other. In God all things find their secret truth and their absolute reconciliation". 21)

God is not limited to the personal, but he far surpasses it. "This Godhead is not the limited personal God of so many exoteric religions... This Godhead is not a particularised name and form of Divinity, *iṣṭa-devatā*, constructed by the intelligence or embodying the special aspirations of the worshipper. All such names and forms are only powers and faces of the one Deva who is the universal Lord of all worshippers and all religions: but this is that universal Deity, *deva-deva*. This Ishwara is not a reflection of the impersonal and indeterminable Brahman in illusive Maya: for from beyond the cosmos as well as within it he rules and is the Lord of the worlds and their creatures". 22)

Likewise God is not to be identified with the universe. "The world is only a partial manifestation of the Godhead, it is not itself that Divinity. The Godhead is infinitely greater than any natural manifestation can be... Therefore beyond cosmos the eye of the liberated spirit will see the utter Divine". And yet the true meaning of the visible world is in that divine, and the liberated spirit perceives it. "Looking at each of these things and beyond it, he will find in the Divinity its spiritual significance". 23)

As in God personal and impersonal are reconciled, so it is in man who seeks union with God. "Losing our lower individual personality in the Impersonal, we arrive finally at union with that supreme Personality who is not separate and individual, but yet assumes all personalities". And Śrī Aurobindo ended his second series of *Essays on the Gita* with an assurance that whoever lives in the Divine Presence will find the inmost secret of reality. "Whatever your way of life and mode of action, you will be consciously living, acting and moving in him and the Divine Power will act through you in your every inner and outer motion. This is the supreme way because it is the highest secret and mystery and yet an inner movement progressively realisable by all. This is the deepest and most intimate truth of your real, your spiritual existence". 24)

---

21) *Essays on the Gita*, p. 169.

22) *ibid.*, p.462.

24) *ibid.*, pp. 181, 809.

23) *ibid.*, p. 497.

## IN MEMORIAM

### HELMUTH VON GLASENAPP

Dr. phil. Helmuth von Glasenapp, Ordentlicher Professor emeritus für Indologie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, nach den Worten des Präsidenten der Indischen Union der bekannteste und einer der bedeutendsten Indologen, von anderen Großen des Neuen Indien der Max Müller des 20. Jahrhunderts genant, im Abendland als bahnbrechender Mittler der indischen Geisteswelt hochgeachtet und ausgezeichnet, akademischer Lehrer und Guru einer Vielzahl von Schülern verschiedener Nationen, ist im Alter von fast 72 Jahren am 25. Juni 1963 an den Folgen eines Verkehrsunfalls in Tübingen gestorben. Altem traditions- und pflichtbewußtem Adelsgeschlecht entstammend, als Sohn des Vizepräsidenten der Deutschen Reichsbank, Otto von Glasenapp, am 8. September 1891 in Berlin geboren, sah er schon früh seine Lebensaufgabe in der Erforschung und Darstellung der Religionen und philosophischen Systeme Indiens. Nach dem Studium der Indologie, Philosophie und Religionswissenschaft bei R. Garbe, R. Simon, H. Lüders, K. Holl, H. Jacobi, U. v. Wilamowitz-Moellendorff und C. Clemen in Tübingen, München, Berlin und Bonn promovierte er 1914 über *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas*; und dieses Erstlingswerk wurde fast drei Jahrzehnte später, im Bombay des Jahres 1942 erneut, diesmal englisch, publiziert. Nach seiner Habilitation mit *Madhva's Philosophie des Vishnuglaubens* im Jahre 1918 folgten während seiner Tätigkeit als Dozent in Bonn und Berlin (1918-28) die umfangreichen Fundamentalwerke über den *Hinduismus* (1922) und den *Jainismus* (1925). Im Jahre 1928 auf den ordentlichen Lehrstuhl für Indologie in Königsberg (Preussen) ehrenvoll berufen, wo er bis 1944 wirkte, setzte er die Reihe seiner großen Monographien über *Die Heiligen Stätten* (1928) und *Literaturen Indiens* (1929), den *Buddhismus* (1936) und *Die Religionen Indiens* (1943) fort. In weiteren wegweisenden streng philologisch-historischen Arbeiten, insbesondere zur Geschichte des frühen Hinayāna- und späten Vajrayāna-Buddhismus und der mittelalterlichen indischen Philosophie auf Grund der literarischen Quellen, und mit den auf mehreren Weltreisen gewonnenen unmittelbaren Kenntnissen der verschiedenen Völker und ihrer religiösen Lebens-

formen legte er die Basis für die großen überschauenden, von eindringlicher Vertrautheit mit den religiösen Urkunden zeugenden Werke, mit denen er in der Zeit der unverschuldeten Heimatlosigkeit (1944-48) und während seines Wirkens als Tübinger Ordinarius (1948-59) dem Ansehen der Vergleichenden Religionswissenschaft innerhalb und außerhalb Deutschlands zu Geltung und neuer Blüte verhalf. So sind, neben der kaum zählbaren Fülle kleinerer und größerer Zeitschriftenaufsätze, unter den über vierzig Monographien nicht wenige, die, oftmals mehrfach übersetzt, der Zahl nach weltweite Verbreitung gefunden und der Qualität nach den Rang von Enzyklopädien und unentbehrlichen Wegweisern für indologische und religionswissenschaftliche Forschung und Lehre innehaben. Sie legen Zeugnis ab von einem durch Fachgrenzen nicht beengten universalen Geist, der streng wissenschaftlich behutsam differenzierende Analyse mit allgemeinverständlicher Darstellungskunst zu verbinden wußte. Sie zeugen von seinem rastlosen Bemühen, auf diese Weise einerseits der Religionsforschung neue Impulse zu geben, andererseits dem Interesse des gebildeten Europäertums an der Welt der fremden Religionen durch zuverlässige Unterrichtung zu dienen. Seine inmitten aller politischen Wechselfälle geradlinig bewahrte und betätigte Freundschaft zu Indien und dessen Freunden, seine achtungsvolle Demut vor der Überzeugung Andersdenkender und Andersglaubender, die Schlichtheit seines bescheidenen Wesens, seine Frohnatur und praktische Art, seine von warmem Interesse geprägte Aufgeschlossenheit gegenüber allen Lebensbereichen, die Unbestechlichkeit und Lauterkeit seines fachlichen und menschlichen Urteils gewannen ihm Freunde in aller Welt. Aufruf zur Teilnahme am geistigen und materiellen Leben der Völker und zum Verstehen ihrer Eigenarten war die Ausstrahlung seiner Persönlichkeit; durch sein uns hinterlassenes Werk wird dieser Ruf fortwirken auch auf die, die ihm zu seinen Lebzeiten nicht begegneten. Dem Ziel und Streben der I. A. H. R. fühlte er sich von Anbeginn verbunden; der Deutsche Zweig, zu dessen Vorstand er gehörte, weiß sich ihm zu besonderem Dank verpflichtet. Sein Wesen, sein Werk und sein Wirken werden bei Kollegen, Freunden und Schülern fortleben.<sup>1)</sup>

---

1) Eine Bibliographie des Verstorbenen enthält die Festschrift zu seinem 70. Geburtstag: *Von Buddha zu Gandhi. Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens* von Hellmuth von Glasenapp, Wiesbaden 1962, pp. 279-288.

## PUBLICATIONS RECEIVED

- BLEEKER, C. J., *The Sacred Bridge, Researches into the Nature und Structure of Religion*, Supplement to Numen VII. — Leiden, E. J. Brill, 1963, 272 pp.
- COOMARASWAMY, Ananda, *Buddha and the Gospel of Buddhism*. — New York, University Books, 1964, 370 pp.
- DAVIES, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*. — Cambridge, at the University Press, 1964, 370 pp.
- EHNMARK, Erland, *Att studera religionshistoria, en introduktion*. — Stockholm, Norstedts, 1963, 82 pp.
- Esquilo, Prometeo Encadenado*, introducción, versión directa del texto griego, notas y comentarios de E. Ignacio Granero. — Mendoza, 1963, 108 pp.
- FELDMAN, Louis H., *Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, *Studies in Judaica*. — New York, published by Jeshiva University, 1964, 62 pp.
- AL-GHAZÂLÎ, *Der Pfad der Gottesdiener*, übersetzt und erläutert von Ernst Bannerth. — Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964, 356 pp.
- HOLT, John Marshall, *The Patriarchs of Israël*. — Nashville, Vanderbilt University Press, 1964, 239 pp.
- HULTKRANTZ, Åke, *Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique, Essai d'une synthèse typologique et historique*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion No. 4. — Stockholm, Uppsala, Göteborg, Almqvist & Wiksell, 1963, pp. 157.
- KOHL, E. W., *Die Schule bei Martin Bucer, in ihrem Verhältnis zu Kirche und Obrigkeit*, Pädagogische Forschungen, Veröffentlichungen des Comenius-Institutes No. 22. — Heidelberg, Quelle & Meyer, 1963, 244 pp.
- Der Koran*, Übersetzung von Rudi Paret. 1. Lieferung, Seite 1-144, Sure 1-8, 28; 2. Lieferung, Seite 145-272, Sure 8, 28-22, 23. — Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963, 272 pp.
- MAIER, Johann, *Vom Kultus zur Gnosis, Bundeslade, Gottesthron und Märkâbâh*, Kairos, Religionswissenschaftliche Studien 1. — Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964, 151 pp.
- MOHEBBI, Manouchehr Khodayar, *Sociology and Religious Studies*. — Teheran, Zawwar Bookshop, 1964, 285 pp.
- Le Pouvoir et le Sacré*, par Luc de Heusch, Philippe Derchain, André Finet, Léopold Flam, Emile Janssens, Jacques Pirenne, Henri Plard, Claire Préaux, Jean-G. Préaux, Ludo et Rosane Rocher. Annales du Centre d'Etudes des Religions 1. — Bruxelles, Université Libre, Institut de Sociologie, 1962, 186 pp.
- ROUSSEAU, Hervé, *Le Dieu du Mal, Mythes et Religions*. — Paris, Presses universitaires de France, 1963, 130 pp.
- SAUER, Georg, *Die Sprüche Agurs*, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, fünfte Folge, Heft 4. — Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1963, 144 pp.
- SHIRAZI, Mollâ Sadra, *Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'r)*, publié par Henry Corbin. — Teheran, Department d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, 1964, 519 pp.

## Periodicals:

*Annuaire* 1963-64, Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses.

*Archives de sociologie des religions*, 8e année, No. 16. Juillet-Décembre 1963.

*Euhemer, przegląd religioznawczy*. Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Rok VII, Warszawa 1963, no. 5 (36), no. 6 (37); 1964, no. 1 (38), no. 2 (39), Rok VIII.

*Folklore*, Volume 74, Autumn 1963, Winter 1963.

*International Bibliography of the History of Religions 1960-1961*. — Leiden, E. J. Brill, 1964, 194 pp.

*Kairos*, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, VI Jahrgang 1964, Heft 1.

*Monumenta Nipponica*, Sophia University, Vol. XVII, Nos. 1-4, Tokyo 1963.

*Revista de estudios clasicos*, Tomo VIII, 1963, Mendoza.

*Studies in Islam*, Vol. I, No. 1, January 1964. Quaterly Journal of the Indian Institute of Islamic Studies, New Delhi.

*Theologie der Gegenwart in Auswahl*, 6. Jg 1963, Heft 4; 7. Jg. 1964, Heft 1.

*Theologische Zeitschrift* herausgegeben von der theologischen Fakultät der Universität Basel, Jahrgang 19, Heft 4, Juli-August 1963, Heft 6, November-Dezember 1963, Jahrgang 20, Heft 1, Januar-Februar 1964.

*Umanesimo e Ermeneutica*, Archivio di Filosofia, 1963, No. 3.



# DIE MYSTIK PLOTINS

VON

H. LUDIN JANSEN

## I

Plotin gehört zu den Männern der Antike, deren Leben uns ziemlich gut bekannt ist, dank seinem Schüler Porphyrios, der seine Biographie geschrieben hat. Laut dieser ist Plotin im Jahre 270 n. Chr., im Alter von 66 Jahren, in der Nähe von Rom gestorben, vermutlich an Aussatz. Er scheint also im Jahre 204 n. Chr. geboren zu sein, allem Anschein nach in Ägypten. Der Umstand, das Plotin sein philosophisches Studium in Alexandria begann, bei dem Plato-Ausleger Ammonios Sakkas, weist in dieselbe Richtung. Mit 28 Jahren fing Plotin an zu studieren. Zehn Jahre später zog er im Gefolge des Kaisers Gordian nach Osten, um — wie es heisst — die Philosophie des Ostens kennen zu lernen. Gordian wurde indessen im Jahre 243 in Mesopotamien ermordet. Plotin wurde deshalb genötigt, sein Vorhaben aufzugeben. Anstatt dessen ist er nach Rom gefahren, wo er im folgenden Jahre anlangte.

In Rom versammelte Plotin bald einen Kreis von Schülern um sich. Seine literarische Tätigkeit nahm er jedoch erst mehrere Jahre später auf. Die Schüler kamen zu ihm in seiner Privatwohnung. Porphyrios, der 263 sein Schüler wurde, erwähnt mehrere von den bedeutenderen Schülern mit Namen. Der älteste unter ihnen war ein gewisser Amelios, der allmählich Plotin besonders vertraut wurde. Ein anderer war Eustochios, sein Arzt und treuer Freund, der einzige, der in seiner Todesstunde anwesend war. Porphyrios erwähnt ferner einen arabischen Arzt namens Zethos, auf dessen Landgut ausserhalb der Stadt Plotin die beiden letzten Jahre seines Lebens verbrachte, und den Senator Rogatianos, auf welchen Plotin gern deutete, wenn er illustrieren wollte, wie die Lebensweise eines Philosophen sein solle. Rogatianos gab all sein Eigentum weg und lebte in der grössten Armut und Dürftigkeit. Die Schüler Plotins scheinen überhaupt Menschen gewesen zu sein, die ihr Studium sehr ernst nahmen. Sogar der Kaiser, Gallienus, und die Kaiserin, Salonina, besuchten bisweilen die Vorlesungen Plotins.

Der Kreis um Plotin fühlte sich bald als eine stark geschlossene Einheit. Er war nach dem Muster der platonischen Akademie gebildet. Man feierte die Geburtstage von Sokrates und Plato mit Opfer und Huldigungsgedichten, und erhielt durch Briefwechsel die Verbindung mit der Akademie in Athen. Der Kreis beflissigte sich auch eines asketischen Lebens. Alle waren Vegetarier. Man betonte die Verbindung nach Plato zurück und tat sein möglichstes, die Ideen und Gedanken des grossen Lehrvaters im Leben zu verwirklichen. Plotin hatte sogar den Plan, eine Idealgesellschaft nach platonischem Muster zu schaffen, eine Platonopolis, wie er sie nennen wollte. In dieser Absicht hat er den Kaiser um die Erlaubnis nachgesucht, eine verfallene Stadt ausserhalb Roms wieder aufzubauen. Äussere Schwierigkeiten haben indessen die Verwirklichung dieses kühnen Planes verhindert.

Aus den Schriften Plotins und aus dem, was Porphyrios erzählt, erhalten wir ein ganz deutliches Bild von dem innern Leben in der Schule Plotins. Der Unterricht geschah gewöhnlich auf die Weise, dass irgend einer einen Text vortrug, entweder einen Kommentar zu einem der Schriften Platos oder eine selbständige Abhandlung. Dann diskutierte man den Inhalt. Oft erhielt einer der Schüler den Auftrag, für die nächste Sitzung eine Betrachtung oder Auseinandersetzung zu schreiben. Plotin selbst leitete das Ganze. In längeren Vorträgen oder in kürzeren Erörterungen legte er seine eigenen Anschauungen dar. Oft rief er einen Schüler hervor, den er als besonders geeignet ansah, die betreffende Frage zu beantworten, und gab ihm das Wort.

Die Schriften Plotins tragen ein deutliches Gepräge davon, dass sie als Diskussionsgrundlagen entstanden sind. Sie haben im Ganzen den Charakter spontaner, mündlicher Erörterungen, seltener das Gepräge wohl erwogener Vorlesungen. Porphyrios erzählt übrigens, dass Plotin in formaler Hinsicht geradezu nachlässig war. Er schrieb fortlaufend nieder, was er sagen wollte, pflegte es nie zu durchlesen und kümmerte sich wenig um Stil und Rechtschreibung. Er liess die Schüler lesen und berichtigen, wo es notwendig war. Dies hing wohl auch damit zusammen, dass die Schriften eigentlich nur für das Lesen in seinem Kreise bestimmt waren. Ihr Inhalt war fast esoterisches Wissen, das Unbeteiligte gar nicht anging. Porphyrios erzählt von sich selbst, dass es lange dauerte, bis er als würdig angesehen wurde, die Schriften zu lesen, die schon fertig vorlagen, als er sich dem Kreise anschloss.

Vor seinem Tode aber hat Plotin seinem Schüler aufgetragen, alles

was er geschrieben hatte, zu sammeln und zu redigieren. Porphyrios hat diesen Wunsch erfüllt, zwar dreissig Jahre erst nach dem Tode des Meisters. Er sammelte die Werke in „Enneaden“, d.h. Sammlungen von je 9 Büchern (*ennea* = 9). So erhielt er in allem 6 Sammlungen, 54 Bücher. Es hat indessen den Anschein, dass Porphyrios einzelne von den Werken habe zerspalten müssen, um die Zahl 6 x 9 erreichen zu können. Ähnlich wie die Pythagoräer scheint er sich interessiert zu haben für Zahlenkombinationen und Spekulationen über heilige Zahlen.

## II

Die wichtigste Voraussetzung der Lehre und Tätigkeit Plotins ist die reiche platonische Tradition seiner Zeit. Ammonios Sakkas in Alexandria — Plotins erster Lehrer — war einer von den Trägern dieser Tradition.

Alexandria war seit der Begründung der Stadt (331 v. Chr.) ein Zentrum für das Studium griechischer Philosophie. Die Eroberung des Morgenlandes durch Alexander den Grossen bedeutete den Anbruch eines völlig neuen Zeitalters, in politischer, sozialer und vor allem religiöser Beziehung. Mit dem Kommen der Griechen erhielt nämlich der vordere Orient ein neues kulturtragendes Milieu. Im Gegensatz zu früheren Zeiten waren die Griechen jetzt darauf eingestellt, sich dem Morgenlande zu eröffnen, Orientalen in ihren Kreis aufzunehmen und die orientalische Gedankenwelt und Kultur mit der griechischen bewusst zusammenzuschmelzen.

Ehe die Griechen kamen, waren die Tempel die Kulturzentren des Orients. Da ging der offizielle Kultus vor sich, und dort wurden die wissenschaftlichen Studien betrieben. Dies hatte zur Folge, dass alles, was geschrieben wurde, das Gepräge von diesem religiösen Milieu trug. Das Denken war an die religiöse Grundanschauung gebunden, die der Tempelkreis vertrat. Die Griechen kamen mit den Philosophenschulen, Akademien und Bibliotheken. Die Studien wurden von den Tempeln losgemacht und bekamen ihren Sitz an freien, selbständigen Institutionen. Und wenn auch diese ein mehr oder weniger religiöses Gepräge hatten, gab jedoch dieses neue Milieu dem Einzelnen bedeutend grössere persönliche Freiheit. Der überlieferte Stoff wurde aus seinem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und konnte somit Gegenstand einer neuen Schätzung und Anwendung werden.

Hier begegneten sich zwei Welten, und das Ergebnis dieser Begegnung war eine ganz neue religiöse Philosophie, wo die griechische Grundlage zwar vorherrschend war, worin aber auch religiöses Material aus dem Morgenland, vor allem orientalische Mythologie, einströmte und die Gedanken in Bewegung setzte. Bei den Tempeln waren die Mythen heilige und unveränderliche Texte gewesen. In den Philosophenschulen wurden diese Mythen göttliche Offenbarungen, die ausgelegt werden mussten, damit man zu ihrem tieferen Sinn gelangen könnte, und auch die Erklärungsweise, meistens die allegorische, brachten die Griechen mit sich.

Auch die Philosophie Platos ruht auf religiöser Grundlage. Sein Denken ist von dem persönlichen, religiösen Erlebnis getragen. Die Orientalen empfanden sogleich, wenn sie ihn lasen, dass sie hier etwas Bekanntem gegenüberstanden, einer religiös inspirierten Rede, ob auch der Inhalt anfangs etwas fremdartig anmuten könnte. Das Plato-Studium erweckte jedenfalls Begeisterung überall im Orient. Natürlich geschah es oft, dass es hier seinen eigenen Weg ging, in eine andre Richtung als die Plato-Studien in Griechenland.

Plotin war, wie schon erwähnt, wahrscheinlich Ägypter, also Orientale. In Alexandria wurde er aber mit Platos Ideen und mit der griechischen Erklärung derselben ganz vertraut. Selbst hat er sich sein ganzes Leben lang als Plato-Ausleger gefühlt, wenn er sich auch bisweilen ziemlich weit von seinem Meister entfernte.

Der orientalische Einschlag in den Philosophenschulen des vorderen Orients, besonders Ägyptens, ist nicht zum wenigsten von der Astrologie geprägt. Die Astrologie stammt aus Babylonien, wo wir bis in die sumerische Zeit Zeugnisse von der Tätigkeit der Astrologen finden. Nach Alexander fließen diese Ideen in immer breiteren Strömen gegen Westen. Astrologen wie z.B. Berossos, ein früherer Marduk-Priester aus Babylon, sind nach Westen ausgewandert. Berossos kam zur Insel Kos an der kleinasiatischen Küste um 300 v. Chr. und gründete dort eine Astrologenschule. In christlicher Zeit wurden die astrologischen Lehren fast Gemeingut aller Leute. Das astrologische Material war deshalb ein selbstverständlicher Teil des Stoffes, mit dem man in den Philosophenschulen arbeitete.

Zur Zeit Plotins war dieser Stoff neben manchem andern orientalischen — nicht zum wenigsten biblischen — Material in eine enge Verbindung mit griechischen Gedanken getreten. So entstand die re-

ligiös-philosophische Richtung, die man *Gnostizismus* nennt. Der Name hängt mit dem griechischen Worte *gnosis* zusammen, welches Erkennen oder Kenntnis bedeutet. Die Gnostiker lehrten nämlich, dass der Weg zur Erlösung durch Erkenntnis des Weltbaus und des göttlichen Wesens gehe. Der bedeutendste unter den Gnostikern war Valentinus, der im 2. nachchristlichen Jahrhundert lebte, also hundert Jahre vor Plotin. Wie Plotin stammt auch Valentinus aus Ägypten, und er kam nach Rom und begründete dort eine Schule. Die reichen Funde koptischer Schriften, die man 1945 zu Nag Hammadi in Ober-Ägypten gemacht hat, hat eine Reihe Werke dieses Mannes und seiner Schüler an den Tag gebracht. Wenn man das Weltbild Plotins mit dem Weltbild der wichtigsten von diesen Schriften, des „Evangelium Veritatis“, vergleicht, hat man den bestimmten Eindruck, dass hier eine Verbindung bestehen muss. Plotin war also mit dieser Bewegung vertraut. Ihr gegenüber nahm er zwar eine abweisende Haltung ein, weil sie hinwegführe von dem, was nach seiner Meinung der richtige Platonismus sei. Das verhinderte indessen nicht, dass er sich viele von ihren Ideen aneignete.

Sowohl die Gnostiker als Plotin lehrten nach Plato, es gebe eine ideale, vollkommene Welt, von der diese Welt nur eine unvollkommene Verwirklichung sei. Den meisten Gnostikern — zum Unterschied von Plotin — ist indessen eigen, dass sie den Dualismus des Daseins sehr stark betonen: die Welt sei in zwei Lager geteilt, ein liches und ein dunkles, ein gutes und ein böses, jedes unter seinem Fürsten. Diese — ursprünglich iranischen — Gedanken hatten zu dieser Zeit die Gedankenwelt des vorderen Orients durchdrungen, und wurden von den Gnostikern aufgenommen und weiter entwickelt.

Es ist bei Plotin wenig oder keine Beeinflussung jüdisch-christlichen Denkens zu spüren. wenn er auch bestimmt durch persönliche Verbindung sowohl die jüdisch-synkretistischen Ideen, wie sie bei Philo (zur Zeit Jesu) hervortreten, als auch das christliche Denken gekannt hat. Plotin muss auch die sogenannten *Hermetiker* und ihren Kreis gekannt haben. Diese Art des Gnostizismus blühte eben zu seiner Zeit. Plotin scheint indessen bewusst das rein Platonische in den Vordergrund ziehen zu wollen, auf Kosten des orientalischen Materials, was wir aus seiner ablehnenden Haltung den Gnostikern gegenüber deutlich ersehen können.

Die Abhängigkeit Plotins von den Stoikern. z.B. Poseidonios (um

100 v. Chr.), und von den Neupythagoräern, besonders Numenios (2. Jahrh. n. Chr.), ist ganz offenbar. Dasselbe gilt sein Beruhen auf Aristoteles. Plotin stand also in einem breiten, lebendigen Strom. Dennoch sagt man mit vollem Recht, dass er der Begründer einer völlig neuen philosophischen Richtung ist, *des Neuplatonismus*. Diese Ehre gebührt ihm vor allem, weil er in seiner Auslegung von Plato so original ist. Er benutzt allerdings zum grossen Teil übernommenes Gut; er hat aber das Material umgebildet und hat ihm sein persönliches Gepräge gegeben. Und als Plato-Ausleger ist er in seinem Denken unendlich tiefgehender als seine vielen Vorgänger. Seinen grossen Einsatz kann man schwerlich in einer Formel zusammenfassen. Eines können wir jedoch erwähnen: Er stellte ein für allemal fest, dass das Weltall ein zusammenhängendes Ganzes ist, das als eine in Gott ruhende Einheit zu verstehen ist. Dieser Gedanke wurde von der Zeit an eine lebendige Idee, welche die Nachwelt niemals ganz aufgegeben hat.

Der Neuplatonismus wurde bald die vorherrschende philosophische Richtung der Antike. Er gewann seinen Platz in den meisten vororientalischen und europäischen Philosophenschulen, in Alexandria und Syrien, in Pergamon und Athen. Sein wichtigster Gegner wurde das Christentum. Die Gegensätzlichkeit zum Christentum hatte übrigens zur Folge, dass der Neuplatonismus zur Verteidigung alles Bestehenden hinübergetrieben wurde, besonders der alten, überlieferten Religionsformen. Schon Kaiser Gallienus hatte wohl eingesehen, dass er dazu benutzt werden konnte, obgleich er in der Tat gar nicht mit dem alten religiösen Denken auf einer Linie liegt. Plotin selbst hat nichts gerade wider die Christen geschrieben, aber sein Schüler und Biograph Porphyrios hat sie schon in einer Schrift bekämpft.

Trotz dieser Gegensätzlichkeit wurde der Neuplatonismus von grosser Bedeutung auch für das christliche Denken, im Altertum und noch mehr im Mittelalter. Origines (3. Jahrh.) ist vom Neuplatonismus stark beeinflusst, ebenso Augustin (um 400). Stark ist das neuplatonische Element bei Dionysius Areopagita (um 500), Johannes Scotus Erigena (9. Jahrh.), Thomas Aquinas (13. Jahrh.) und nicht zum wenigsten bei Meister Eckehart (um 1300). Auch die Renaissance stand unter seinem Einfluss. Der Neuplatoniker Ficino nahm die Plato-Erklärung Plotins wieder auf. Der Neuplatonismus spielte auch eine bedeutende Rolle in der Romantik, z.B. bei dem deutschen Dichter Novalis (1772-1801). Wichtig ist es auch, auf die Grosse Bedeutung

aufmerksam zu sein, welche der Neuplatonismus für das islamische Denken bekam, besonders für die Mystik in Persien. Dorthin kamen die neuplatonischen Ideen durch Vermittlung der syrisch-christlichen Mystik.

### III

Wenn man Plotin verstehen will, muss man da anfangen, wo er selbst anfängt, bei *dem mystischen Erlebnis*. Dieses gibt nämlich den Stoff zu dem, was er schaut, und Farbe zu dem, was er beschreibt. In dem Erlebnis holt er Kraft aus dem lebensspendenden Born, der hinter allem sprudelt. Da empfindet er, dass er selbst an der göttlichen Lebensform teilhat, erhoben über das Erdleben und seine Beschränkung. Es ist, als ob er nach einem Schlafe aufwache und mit offenen Augen sehe. In solchen Augenblicken, sagt er, „da habe ich ein starkes Gefühl, an einem besseren Leben teilzuhaben, die höchste Lebensform zu verwirklichen und mit dem Göttlichen eins zu werden“ (IV 8, 1). Eine Weile lebt er das eigentliche, das wirkliche Leben. So wunderbar, so eigenartig ist es, dass er, wenn er sich wieder in seinen irdischen Umgebungen befindet, in Erstaunen gerät, dass seine Seele, die dort oben ihren Ursprung hat, in einem vergänglichen Körper seine Wohnung genommen hat.

Wie alle Mystiker gibt er sich Mühe, in Worten lebendig darzustellen, was er geschaut hat. Bisweilen ist er glücklich, bisweilen weniger glücklich, immer aber ist er gleich eindringlich, gleich lebendig und eifrig. Man kann mit Recht behaupten, dass sein ganzes Lebenswerk eben darin bestand, das Geschaute verständlich und zugänglich zu tun. Dazu war er berufen, und diesen Beruf verwaltete er sein ganzes Leben lang mit unvergleichlicher Treue.

Einen Namen benutzt Plotin mit Vorliebe um die Macht zu charakterisieren, die ihm im Moment des Erlebnisses begegnet ist. Er nennt sie *Das Eine* (griechisch: *to hen*). Nicht dass diese Bezeichnung völlig dem entspricht, was er sagen will; er meint aber augenscheinlich, dass sie mehr besagt, als die andern, deren er sich bedient. In Wirklichkeit ist das Eine unaussprechlich, jenseits von allem — so dass man ihm überhaupt keinen Namen geben kann. Darum bedient sich Plotin andern Mystikern entsprechend, am liebsten einer negativen Kennzeichnung. „Das Eine ist überhaupt nichts, nicht etwas von einer bestimmten Beschaffenheit oder Grösse, auch nicht Geist oder Seele,

nicht etwas sich Bewegendes oder Stillstehendes, in Raum oder Zeit. Nein, es ist was Einfaches oder lieber was Formloses, vor aller Form, aller Bewegung, aller Ruhe" (VI 9, 3). Was er mit diesen und ähnlichen Ausdrücken will, ist ganz einfach zu betonen, wie hoffnungslos es ist, eine völlig brauchbare Bezeichnung zu finden. Das Eine ist und bleibt so verschieden von allem, was wir in unserer Welt kennen, dass es unnütz ist, nach einem Namen zu suchen. Es ist kurzweg „etwas ganz anderes“, ist dem, was wir erkennen und verstehen, völlig fremd.

Wenn Plotin dennoch bei der Bezeichnung „dem Einen“ festhält, hängt es damit zusammen, dass er ausdrücken möchte, es sei der letzte Ursprung der Mannigfaltigkeit, die das Dasein umfasst. Überall im Leben ist es nämlich so, sagt Plotin, dass hinter der Mehrheit eine Einheit ist. Fahren wir mit unserem Suchen fort, werden wir endlich zur unbedingt letzten Einheit gelangen, dem absolut Einen, das sich auf nichts anderes zurückführen lässt. Das ist ihm begegnet. Das weiss er, und er muss es erzählen.

Man darf sich nicht verwundern, dass das Eine keine Form hat, sagt Plotin. Auch die Seele muss ihre Form ablegen und alles aufgeben, was sie als etwas Selbständiges kennzeichnet, wenn sie dem Einen begegnen will. Dann erst kommt die Begegnung zustande. Da erscheint plötzlich das Eine, flammt im Innern der Seele auf, so dass die beiden, die Seele und das Eine, in innerlicher Verbindung eins werden können. Diese Begegnung ist so voll seliger Süßigkeit, dass die Seele sie gegen nichts auf der Welt hätte vertauschen wollen, auch nicht gegen den ganzen Himmel.

Immer wieder kommt Plotin zu diesem Gedanken zurück, das Eine sei die Quelle, aus der alles entsprungen sei. „Stelle dich einen Born vor, der keinen Zuzug hat, der allen Flüssen sein Wasser gibt, und dennoch unberührt, ungeleert bleibt.“ „Oder stelle dich das Leben eines grossen Baumes vor: es durchdringt den ganzen Baum, sitzt jedoch in der Wurzel, ohne hinwegzuströmen. Es gibt dem Baum seine mannigfaltige Lebensform, bleibt aber selbst unverändert, weil es nichts von Mehrheit in sich hat, nur den Ursprung der Mehrheit" (III 8, 10).

Alles geht auf diesen sprudelnden Urgrund zurück. In ihm ruht alles — sowohl das Sichtbare als das, was man mit den natürlichen Augen nicht sehen kann. Das Eine scheint also fast eine unpersönliche



Kraft zu sein, eine Urkraft, wenn man will. Diese Erklärung entspricht indessen nicht völlig dem, was Plotin meint. Es ist ganz offenbar, dass er auch mit einem persönlichen Gott rechnet. An einer von den Stellen, wo er diese Auffassung besonders deutlich ausspricht, heisst es:

„Da nun die Seele bald über diese Dinge nachdenkt, bald nicht, so muss der Geist, der nicht nur über die Gerechtigkeit nachdenkt, sondern dieselbe in sich hat, in uns sein, also der Urgrund und die Ursache des Geistes, Gott selbst. Nicht dass Gott in uns geteilt ist. Selbst bleibt er in Ruhe, ohne in den Raum einzugehen. In vielen aber, ja in jedem, der ihn empfangen kann, kann man eine Art Doppelgänger beobachten. Es verhält sich auf ähnliche Weise wie mit dem Zentrum des Kreises: es bleibt in Ruhe, und dennoch hat jeder Punkt des Kreises an diesem Zentrum teil, weil jeder einzelne Radius dahinreicht. Mit demselben Element, das in uns ist, berühren wir auch ihn, sind mit ihm vereinigt und verbunden. In ihm haben wir unseren Grund, so wahr wir gegen das Hohe gewandt sind“ (V 1, 11).

Hier, wo es sich um das Verhältnis handelt zwischen diesem Urgrund des Lebens, dem Einen, und dem einzelnen Menschen, ist nicht mehr von einer sprudelnden Kraft die Rede, sondern von einem Gott, einem *theos*, einem persönlichen Grund des einzelnen Individuums. Selbst steht dieser Gott ausserhalb des Raumes, aber er hat etwas von sich selbst, ein Element seiner Natur, in jeden einzelnen Menschen niedergelegt. Auch wo Plotin vom Werden des Menschen redet, spricht er am liebsten von Gott, nicht von dem Einen. Es scheint sich demnach so zu verhalten, dass Plotin vorzugsweise an der Bezeichnung „dem Einen“ festhält, wenn sein Gesichtspunkt kosmisch ist, während er lieber von Gott redet, wo es sich um das Verhältnis handelt zwischen dem Einen und dem Menschen, besonders dem einzelnen Menschen.

Dies wirft eine Frage auf: Wie kann sich Plotin die Quelle des Daseins bald als eine unpersönliche Kraft, bald als einen persönlichen Gott vorstellen? Hier müssen wir uns wieder erinnern, dass wir es mit einem Mystiker zu tun haben. Für einen Mystiker besteht hier keine Schwierigkeit. Im Augenblick der Entzückung verschwindet oft alles Persönliche aus dem Bewusstsein des Mystikers. Das Ich-du-Verhältnis hört auf. Die überwältigende Macht und die überwältigte Seele gehen beide in einer Einheit auf. „Die beiden sind eins,” sagt Plotin. „Nichts ist da zwischen ihnen.” „Sie sind nicht mehr zwei.” „Die

Seele bemerkt nicht länger den Körper, dass sie sich darin befindet; sie sagt auch nicht, sie sei etwas anderes, ein Mensch, ein Tier oder irgend eines" (VI 7, 34).

Das Erlebnis kann sich aber auch als eine Begegnung zwischen zwei Personen gestalten, besonders wenn von einem Appell oder einer Berufung die Rede ist. Da schaut die Seele von Angesicht zu Angesicht „eine ganz wunderbare Schönheit". Da wird sie zum Reden und Schreiben berufen, da hört sie das Wort vom Entstehen der Welt.

Der letzte Grund des Daseins ist also allem Irdischen unähnlich. Daher kann er bald als eine wirksame Kraft, bald als mahnende und schöpferische Persönlichkeit erscheinen. Wie er auch erlebt wird, bleibt er jedoch immer derselbe und immer ungeschwächt, wie viel er auch aus seiner reichen Fülle gibt. Eines müssen wir uns nur erinnern: Das Eine kann man nicht auf dem Wege des Denkens erreichen, und ebenso wenig kann man es mit den Formeln des Gedankens beschreiben. Diese Schwierigkeit beruht darauf, dass die Vernunft unzureichend ist, ja, geradezu ein Hindernis der Erkenntnis ist. Die Seele muss sich über das verstandesmäßige Erkennen erheben, ganz von dessen Verwendung ablassen. Nur so kommt die Begegnung zustande, die *parusia*; dann kann die Seele erst recht schauen, *theorein*.

#### IV

Die Begegnung mit dem Einen hat Plotin einen Schlüssel gegeben zum Verständnis des ganzen Daseins, wie es entstanden ist und wie es wirkt. Schon die diesseitige Welt wirft eine Reihe von Fragen auf, voll wie sie ist von allerlei Dingen, sichtbaren und unsichtbaren, in Ruhe und in Bewegung, in Einheit und Vielheit. Es ist aber unmöglich, über ihr Wesen zur Klarheit zu kommen, behauptet Plotin, indem man sie nur so erforscht wie sie aussieht. Erst wenn man darüber klar wird, dass sie nur eine unvollkommene Verwirklichung eines transzendenten Urbildes ist, und sie gegen diesen Hintergrund betrachtet, erst dann kann man alle die Fragen, die sie stellt, beantworten.

Plotin gibt sich viel Mühe, dies intelligible Urbild zu schildern, eben weil das Verständnis desselben eine Voraussetzung alles andern Verstehens ist. Er nennt es *nous*. Das können wir am besten durch *Geist* wiedergeben, also die Welt des Geistes, ob auch diese Bezeichnung nicht völlig dem entspricht, was er meint; *nous* kann nämlich auch Gedankenkraft oder Verstand bedeuten. Die ideale Welt ist nicht nur ein

Reich des Geistes, aber auch eine tätige, denkende Kraft. Plotin charakterisiert sie als „die erste Form des Lebens, die tätige Kraft im Entstehen aller Dinge.“

Wie alles andere hat auch diese ideale Welt ihre Wurzel in dem Einen. Von ihrem Entstehen redet Plotin in ziemlich dunkeln Worten. Er drückt es so aus, dass das Eine überfloss, und dass dieses Überfließende sich gegen das Eine wandte und es betrachtete. In eben dieser Betrachtung trat nun der *nous* hervor als ein denkendes und wirkendes Wesen. Da das Eine nach der Ansicht Plotins immer in Ruhe bleibt, kann es nicht aktiv und schöpferisch auftreten. Darum muss der *nous* durch eine Art Emanation entstehen, durch ein Ausfließen aus der Quelle des Daseins. Man soll indessen darauf aufmerksam sein, dass dies nichts mit der *Zeit* zu tun hat. Es ist nie eine Zeit gewesen, da der *nous* nicht da war, weil sowohl das Eine als der *nous* über die Zeit erhoben sind. Was hier vor sich geht, geschieht ausserhalb des Bereiches der Zeit, in der absoluten Zeitlosigkeit. Die Zeit ist nämlich ein Phänomen, das mit unserer vergänglichen Welt verbunden ist. Wo diese nicht ist, ist auch nicht die Zeit.

In seiner Beschreibung des *nous* verfährt Plotin ganz anders, als wenn er das Eine zeichnet. Bezüglich des Einen kämpft er mit den Worten, ergreift sie und wirft sie wieder weg, ohne adäquate Ausdrücke zu finden. Zuletzt bleibt er dabei stehen, dass kein Ausdruck, kein Wort genügt; das Eine ist völlig unbeschreiblich. Anders mit dem *nous*. Die transzendente Welt kann er beschreiben, weil sie ein immanentes Gegenstück hat, die materielle Welt. Diese ist allerdings nur ein unvollkommenes Bild von der vollkommenen. Es ist aber möglich, meint er, das Vollkommene mit Worten und Ausdrücken zu beschreiben, die eigentlich für das geprägt sind, was wir in unserem unvollkommenen Dasein sehen und erleben.

Wo Plotin vom *nous* als einem statischen Reich des Geistes redet, benutzt er wechselnde, oft ganz konkrete Bilder. Er beschreibt es sogar als ein Königreich, wo „der reine Geist und die unbegrenzte Weisheit“ herrscht wie der Gott Chronos über seine Untertanen. In diesem Reich des Geistes findet sich die wahre, die wirkliche und vollendete Herrschaft. Dieses Bild darf man natürlich nicht urgieren. Was Plotin beabsichtigt, ist das Vorbildliche der Transzendenz zu betonen. Der Chronos, von dem er redet, ist kein anderer als der *nous* selbst, von persönlichem Gesichtspunkt betrachtet. Hier, wie im Fall des Einen,

bewegt sich Plotin bald innerhalb der Vorstellung von etwas Unpersönlichem, bald aber greift er zur Idee einer Persönlichkeit. Der *nous* ist ein Reich, aber der *nous* ist auch eine Persönlichkeit, ausserdem dass er eine tätige, schöpferische Kraft ist.

In seinem Innern verbirgt der *nous* in vollkommener Form das, was existiert. Da befindet sich alles, was ewig und unsterblich ist, jeder Geist und jede Seele. Da findet sich auch ein Himmel, auch eine Erde mit Pflanzen und allerlei Formen des Lebens, wie wir sie hier unten kennen. Alles, was uns begegnet ist, hat sein Gegenstück dort oben, nur mit dem wesentlichen Unterschied, dass alles in Vollkommenheit existiert, besonders in vollkommener Einheit, ohne Form und ohne Zeit. Die Dinge füllen die Welt des Geistes, sie sind aber nicht wie auf der Erde begrenzt, haben keine Materie, keinen Stoff. Sie sind auch nicht ausserhalb einander, sondern in einander, jedoch nicht im lokalen Sinne. Während die Dinge hier nieden bedingt sind, ruhen die Dinge droben in sich selbst. Die Dinge auf der Erde scheinen allerdings schön. Sie sind jedoch nicht die Schönheit selbst. Die Welt des Geistes dagegen ist die Schönheit selber, und was sich da befindet, ist vollkommen schön, ja, die Schönheit in ihrer ganzen Fülle. Die Welt des Geistes lässt sich auch als reines Licht charakterisieren, als das volle, unbegrenzte Licht, das „das Wesen aller existierenden Dinge umschliesst, wovon unsere schöne Welt nur der Schatten eines Bildes ist.“ Die Welt des Geistes ist daher lauter Herrlichkeit, weil darin nichts Unvernünftiges ist, das nicht vom Geiste ist. Wenn die Seele da hineinkommt, hört sie auf zu wirken. Sie wird selber Geist, und wenn sie denkt, denkt sie nicht länger mit der Vernunft, sondern mit dem Geiste. Das ist weil die Welt des Geistes so rein ist, dass sie nichts anderes vertragen kann. Sogar die Seele muss sich reinigen, ehe sie eintreten darf.

In seiner Beschreibung des *nous* als einer denkenden und wirkenden Kraft konzentriert sich Plotin vor allem um die Schöpfung, um das Entstehen der Welt und der Seele. Der *nous* ist nämlich die wirkende und schöpferische Kraft des Daseins. Ohne ihn wäre das Eine in seiner ewigen Ruhe geblieben, und die Welt wäre nie entstanden. Auch der *nous* ruht in dem Einen, hat dort seinen Ursprung, und dadurch wird er sich seiner Eigenart bewusst, dass er sich dahin wendet. Nur unter dieser Voraussetzung bekommt der Geist Kraft, sich zu entfalten, zu wirken und zu schaffen. „Man kann zum Geist aufsteigen und

ihn als den wirklichen Schöpfer und Bildner der Welt betrachten." Aber ebenso wenig wie das Eine kann der Geist ausser sich selbst treten. Er kann sich nicht dahin begeben, wo die sichtbare Welt entsteht. Da würde er unrein werden, gefüllt werden mit dem, was ihm fremd ist, was er nicht vertragen kann. Daher muss der Geist, ebenso wie das Eine, in seinem Schöpfungswerk ein Medium haben. Dieses Mittelglied ist die *Seele*. Sie ist die wirkende, schöpferische Kraft des Geistes. Sie ist es, die der Materie ihre Form gibt, auf Grund der idealen Vorbilder, die sie von ihrem Auftraggeber, dem *nous*, erhalten hat, dem tätigen, denkenden Geist.

## V

Wenn Plotin von der Seele redet, betont er immer wieder, dass sie sowohl transzendent als immanent ist. Das heisst, dass sie gleichzeitig in der idealen Welt und auf dieser Erde zu Hause hat; sie ist gewissermassen ein Bindeglied zwischen den beiden. Ihrem Grundcharakter nach hat sie dort oben zu Hause. „Selbst hat sie keine Grösse, ist aber in aller Grösse gegenwärtig." Sie hat mit andern Worten keine Ausdehnung; sie lässt sich weder messen noch abgrenzen. Sie hat keine materielle Form, kann man sagen. In dieser Hinsicht ist sie dem Geiste gleich, von dem sie ausgegangen ist. Wenn es trotzdem bisweilen vorkommt, dass Plotin die Seele die Materie des Geistes nennt, will er nur sagen, dass sie die Grundlage ist, der Bereich, worin der Geist sich entfalten kann. Eine Materie ohne Ausdehnung und Grösse gibt es ja nicht.

In einem Punkte ist jedoch die Seele vom Geiste verschieden. Der Geist ist immer ein Ganzes. Die einzelnen Dinge, die sich in ihm befinden, sind immer mit diesem Ganzen identisch; sie sind nie selbständig im Verhältnis zur Ganzheit des Geistes. Anders mit der Seele. „Sie bleibt ganz in sich selber, ist aber in den Körpern geteilt". Auch sie macht ein Ganzes aus; dieses Ganze ist aber nicht ungeschmälert. Es ist zugleich geteilt, und diese Teilung beruht darauf, dass die Seele sich mit dem Körper verbunden hat. Sie ist eine Voraussetzung, dass sich die Seele darin niederlassen kann. Die Teilung ist indessen nicht eine Zerteilung von derselben Art, wie sie in der Materie vor sich geht. Die Allseele oder Gross-Seele, wenn man will, bleibt eine unbeschränkte Einheit, selbst wenn die Einzelseelen selbständig sind. Diese Selbständigkeit ist aber dadurch bedingt, dass sie mit der All-

seele verbunden sind und das Leben von ihr bekommen. Wenn dieses Band bricht, geht die Einzelseele zugrunde. Was die Einzelseele vermag, das vermag sie kraft ihrer Verbindung mit der Allseele. Wenn dieser Kontakt in Ordnung ist, bewältigt die Einzelseele auch die grössten Fragen: „Jede Seele muss vor allem darüber nachdenken, dass die Seele alle Lebewesen geschaffen hat dadurch, dass sie ihnen Leben einhauchte, die, welche auf der Erde und im Meere ihre Nahrung finden, sowohl die Geschöpfe in der Luft als die göttlichen Sterne am Himmel, und dass die Seele die Sonne und den grossen Himmel geschaffen hat, sie geordnet hat und sie in dieser Ordnung wandeln lässt, obgleich sie selbst einer andern Natur ist als die, welche sie ordnet, in Bewegung setzt und mit Leben erfüllt“ (V 1, 2).

Diese Einsicht in das Werden des Daseins ist für die Einzelseele von entscheidender Bedeutung. Nur mit Ausgangspunkt in dieser Erkenntnis kann sie sich nämlich im Dasein orientieren. Alles um uns her ist ein Erzeugnis der Seele. Selbst ist sie indessen von einem ganz anderen Charakter, als das, was sie geschaffen hat und durch ihre Anwesenheit erhält.

Ganz natürlich musste Plotin die Frage stellen, wie die Seele überhaupt dazu kam, in der Materie Wohnung zu nehmen. Darauf antwortet er, es *müsse so geschehen*. Es sei eine Notwendigkeit. Die materielle Welt müsse entstehen, damit die Seele einen Ort habe, sich niederzulassen; ja, die Seele würde überhaupt nicht entstanden sein, wenn die Materie nicht entstanden wäre. „Wenn kein Körper da wäre, könnte auch nicht die Seele hervortreten, da es keinen Ort gäbe, wo sie nach ihrem Entstehen weilen könnte. Wenn sie hervortreten wünscht, schafft sie sich einen Ort. So entsteht der Körper“ (IV 3, 9). Wie der Geist die Seele als seine „Materie“ brauchte, so braucht die Seele den sinnlich fassbaren Stoff, um sich entfalten zu können.

Wenn es uns so schwer ist, diesen Schöpfungsprozess zu verstehen, beruht es vor allem darauf, dass wir in der Zeit denken. Uns erscheint das Ganze wie eine Entfaltung in verschiedenen Stufen. In der Tat handelt es sich hier um einen zeitlosen Hergang. Plotin betont nämlich auf das stärkste, dass nie eine Zeit gewesen ist, da das Weltall nicht bestand, das es Seelen gab, nicht aber Körper. Alles ist in Wirklichkeit immer da gewesen. Wir sprechen von einer Entstehung oder Schöpfung. Die Welt ist aber weder geschaffen noch entstanden. Sie ist da von Ewigkeit, ohne Anfang und ohne Ende. Wenn wir von einer Ent-

stehung oder Schöpfung reden, ist es ganz deutlich, dass keine dieser Bezeichnungen richtig sind, am allerwenigsten die letztere. Was geschieht ist, dass die Kraft, die in der Seele ist, sich ganz mechanisch entfaltet. Diese Kraft in der Seele nennt Plotin *logos*.

Mit *logos* meint Plotin nicht — wie man hätte glauben können — ein Denken oder Schauen, sondern eine tätige Kraft, die sich in ein Bild oder eine Form entfaltet, nach dem Vorbild des Geistes, das sie gesehen hat. Dieses geht ganz automatisch vor sich sowie ein Ding von selbst als ein Bild im Wasser wiederscheint. Sollten wir überhaupt diesem Prozess einen Namen geben, muss es sein: *Emanation*. So viel auch Plotin das aktive Verb *poiein* (handeln, schaffen) verwendet, zielt er in keinem Falle auf was anderes ab, als diese mechanische Selbstentfaltung, auch da, wo die Seele halb personifiziert als eine Hypostase auftritt.

## VI

Die Welt ist ein *kosmos*, ein geordnetes Ganzes, ein Ausdruck der wahren Weisheit, sagt Plotin. Das können wir überall beobachten, wohin wir uns auch wenden, so z.B. im Wechsel der Natur zwischen Blumen und Frucht, zwischen Menschen und Tieren. Jedem Ding ist sein Ort angewiesen, jeder Mensch hat seine Rolle zu spielen. Im Schauspiel verteilt der Dichter die Rollen; es steht aber nicht bei ihm, wie sie gespielt werden. Einige spielen gut, andere schlecht, alles geschieht aber nach dem Muster, das der Dichter gemacht hat. Im Welt-drama ist es die Seele, die spielt. Die ganze Welt ist nämlich von Seelen erfüllt. „Kann man sagen, dass die eigene Seele, ja die Seele der schlechtesten Menschen, unsterblich und göttlich ist, während der ganze Himmel und die Sterne dort oben an der Unsterblichkeit nicht teilhaben, die jedoch aus viel schönerem und reinerem Stoff gemacht sind?“ (II, 9, 5). Die ganze Welt ist beseelt. Sie besteht nicht aus toten Teilen, sondern ist ein einheitlicher und lebendiger Organismus, der seine Seele hat, die Weltseele, die Seele, durch welche er entstanden ist, und durch deren Kraft er besteht.

Mit dieser Auffassung des Weltalls als eines beseelten Ganzen steht Plotin unter dem Einfluss der astrologischen Gedanken seiner Zeit. Die Astrologie lehrt, dass die Himmelskörper Lebewesen sind, und dass von diesen Himmelskörpern eine beständige formende und schaffende Bestrahlung ausgeht. Diese Bestrahlung bestimmt das, was hier

auf Erden geschieht, gestaltet das Schicksal und das Los der einzelnen Wesen, je nach ihrer Stärke und Eigenart. Die Astrologen sprechen von der *Sympathie* im Weltraum. Diese bindet alles zusammen, von dem äussersten Himmelskörper des Weltalls bis zum kleinsten einfachen Ding auf der Erde. Eine ähnliche Auffassung hat Plotin. Wenn die Seele alles zusammenbinden kann, ist es, weil sie eine Trägerin des Logos ist. Der Logos ist, wie wir schon bemerkt haben, das schaffende und tätige Element, das alles in Bewegung setzt. Der Logos aber nicht nur schafft, er bringt auch Ordnung überall, wo ihm Zutritt gestattet wird. Wo er nicht herbeikommen darf, bleibt alles tot und leblos. Daher ist die Natur tot, wenn sie keine Seele hat.

Bezüglich der Materie scheint Plotin in seiner Auffassung etwas inkonsequent. Er kennzeichnet sie als „Nicht-Sein“, und erzählt uns gleichzeitig, dass sie ewig und unvergänglich ist. Dass sie ewig ist, folgt insofern aus der ganzen Weltanschauung Plotins. Sie muss ja immer existiert haben, dieweil die Seele immer bestanden hat, und die Seele ohne Materie nicht hervortreten könnte. Schwieriger mag es sein zu verstehen, was Plotin mit der Aussage meint, sie sei „Nicht-Sein“. „Nicht-Sein“ kann unmöglich so viel als „Nicht-Existenz“ bedeuten, da die Materie nach seiner Ansicht in hohem Grad eine Realität ist. Man muss es so erklären, dass er mit diesem Ausdruck auf den Gegensatz anspielt, der besteht zwischen der Materie auf der einen Seite und allem, was am Geiste teilhat, auf der andern. Das wahrhaft Seiende, das Wirkliche, ist das, was in der Welt des Geistes seinen Ursprung hat und in seiner Existenz noch immer darin ruht. Der Mangel an Sein, welcher der Materie anhaftet, beruht darauf, dass ihr diese Verbindung mit dem Geiste fehlt. „Sein“ heisst mit andern Worten Geistesart. Die Materie liegt also ausser dem Bereiche des wahrhaft Seienden, bezeichnet sozusagen die äusserste Grenze des Daseins.

Es ergibt sich von selbst, dass wir fragen, ob Plotin auch gemeint hat, die Materie sei böse. „Die Materie ist also die Ursache von der Schwäche der Seele und von ihrer Bosheit,“ sagt er. „Sie erst ist böse und das erste Böse. Denn wenn die Seele auch selbst die Materie geschaffen hat und von ihr abhängig geworden ist, und wenn sie sich auch mit derselben vereinigt hat und somit böse geworden ist, so ist doch die Materie schuld daran durch ihre blosse Anwesenheit“ (I 8, 14). Mit diesen Worten könnte man meinen, die Frage sei beantwortet: Plotin habe, ähnlich wie die Gnostiker seiner Zeit, die er übrigen



bekämpfte, den Gedanken gehabt, dass die Materie dem Geiste widerstehe und darum böse sei. In dem Falle hätten wir es auch hier mit einem deutlichen Dualismus zwischen Geist und Materie zu tun. Es kann uns trotzdem nicht entgehen, dass diese Erklärung, so naheliegend sie auch ist, entschieden im Streite steht mit der ganzen Weltanschauung Plotins. Das Dasein ist durch eine Entfaltung entstanden, die in dem Einen ihren Ausgangspunkt hatte und über Geist und Seele zur Materie weiterging. Auch die Materie ist also ein „Produkt“ vom Wirken des Geistes durch den Logos. Folglich kann sie nicht grundsätzlich böse sein.

Wenn die Gnostiker davon reden, dass die Materie böse sei, erklären sie es durch die Annahme, dass sie einen andern Ursprung als der Geist habe. Sie sei ein Gegengeschöpf gegen den Geist und stamme von einem *Demiurgen* her, einem niedrigeren, mehr oder weniger gottfeindlichen Wesen. Bei Plotin finden wir keine von diesen Gedanken. Er erkennt ja auch der Materie Ewigkeitsgepräge zu, ob auch kein Geistesgepräge. Es ist somit ganz offenbar, dass das Böse für Plotin kein Datum ist, d.h. etwas Gegebenes. Das Böse hat nach seiner Ansicht nur bedingte Existenz. Es tritt als Folge eines bestimmten Verhaltens hervor und verschwindet, wo sich das Verhalten verändert. Gut ist jeder, der im Geiste lebt, gegen den Geist und das Eine gewandt. Böse ist jeder, der sich gegen die Materie wendet, gegen die niedrigste Form der Entfaltung des Geistes.

Die Materie ist an sich keine böse Verführerin des Menschen. Die Materie ist neutral, sie kann aber der einzelnen Seele ein Hindernis werden und darum als etwas Böses erscheinen. Wenn man bisweilen bei Plotin Aussagen findet, die dahin gedeutet werden können, dass die Materie als solche böse sei, beruht es darauf, dass er in seiner moralischen Mahnung ein Gegenstück zum Guten bedarf. An solchen Stellen scheint er, seinen konsequenten Monismus zu verlassen, um gleich nachher zu demselben zurückzukehren. Grundsätzlich ist Plotin Monist, und also den Ideen treu, die von alters her in seinem Heimatland Ägypten vorherrschend waren.

## VII

Wo steht der Mensch in diesem Weltall Plotins? Eine bezeichnende Aussage lautet: „Wenn die Menschen nun im Vergleich mit anderen Geschöpfen etwas wertvolles sind, so gilt dies in noch höherem Grade

von den Sternen, die sich nicht im Weltall befinden um als Tyrannen aufzutreten, sondern um diesem Schönheit und Ordnung zu geben" (II 9, 13). Hier wird deutlich festgestellt, dass der Mensch allerdings etwas sehr wertvolles ist, nicht aber der grösste Wert des Daseins. Die Himmelskörper, die Plotin als eine Art göttliche Wesen auffasst, rangieren höher als die Menschen.

Diese Auffassung vom Menschen bei Plotin, hängt mit seiner starken Betonung dessen zusammen, der Kosmos sei ein beseeltes Allwesen. Auch seine Anthropologie hat ein kosmisches Gepräge. In diesem grösseren Zusammenhang ist es nicht natürlich, den Menschen als den grössten Wert aufzustellen, und die anderen Dinge in den Hintergrund zu drängen. Nach Plotins Ansicht verhält es sich so, dass die Himmelskörper in reineren Verhältnissen leben als der Mensch auf der Erde. Sie sind darum nie verhindert, sich nach ihrer Bestimmung zu entfalten. Sie sind niemals versucht, sich von dem Licht, von der Welt des Geistes, abzuwenden. Sie leben immer in dieser Welt und durch dieselbe. Die Sterne sind mit anderen Worten in derselben Lage wie der freie Mensch, d.h. der Mensch, der sich seines Ursprungs bewusst ist und danach handelt.

Die besondere Schwierigkeit des Menschen beruht darauf, dass er sich zwischen zwei Welten gestellt weiss. Er fühlt sich wie eine Art Doppelwesen. „Wir aber, wer sind denn wir? Das, was droben ist, oder was nahe kommt und in der Zeit entsteht? Auch vor diesem Entstehen waren wir dort oben als andere Menschen, einige auch als Götter, reine Seelen oder Geist, mit dem Allwesen verbunden, Teile der Welt des Geistes, nicht abgesondert oder abgeschnitten, sondern als Teile des Ganzen. Freilich sind wir auch jetzt nicht abgeschnitten. Aber jetzt ist ein anderer Mensch zu jenem hingekommen, einer, der ein anderer sein will und uns gefunden hat. Wir waren ja nicht ausserhalb des Weltalls. Er hat sich auf uns gelegt, hat sich jenem Menschen angefügt, der jeder von uns damals war, so dass wir ein Doppelwesen geworden sind" (VI 4, 14).

Die Erkenntnis von Ziel und Vermögen führt bei dem Menschen zu einem Kampf im Sinne. Wenn der Mensch weiss, dass er von oben gekommen ist, und dass er dahin zurückkehren soll, empfindet er die Spannung zwischen dem, was ist, und dem, was kommen soll. Dieses Erlebnis ist natürlich sehr verschieden bei den verschiedenen Menschen. Es gibt Menschen, die niemals über ihre Stellung im Dasein

klar werden, weil sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Dinge richten. Vielleicht ist es so mit den meisten. Andere Menschen verwenden all ihre Kraft, das Problem des Daseins rein theoretisch zu bewältigen. Das ist der Fall mit den Gelehrten. Sie erreichen auch niemals ihr Ziel. Sie erlangen nie die Einsicht in ihr innerstes Wesen, die sie bedürfen. Man kann sie mit Vögeln vergleichen, die zwar Flügel haben, jedoch nicht imstande sind, sich von der Erde zu heben. Die Dritte Gattung von Menschen, die „göttlichen“ wenden sich bewusst gegen das, was oben ist, und schauen in den Glanz dort oben hinein. Sie allein verstehen, wo sie sich befinden, von wo sie gekommen sind, und wohin sie gehen. Ihnen ist der Sinn des Daseins kein Rätsel.

Der Mensch hat also Gelegenheit, selbst seinen Weg zu wählen und sein Schicksal zu bestimmen. Plotin rechnet nämlich mit der Freiheit des Willens. In diesem Stücke weicht er sowohl von den Astrologen als von den Stoikern ab. Die Astrologen lehrten, dass die Himmelskörper durch ihre Bestrahlung alles, was auf der Erde geschieht, bestimmen. Der Mensch sei wie in einer Zwangsjacke. Sein Leben sei entschieden und sein Los gegeben. Nur in geringem Grade könne er durch Magie und andere Massregeln den Einfluss der Sterne und Planeten modifizieren. Die Stoiker redeten von einer Weltseele, die alles im Dasein bewirke. Die Einzelseele könne sich nur als Teil der Allseele geltend machen. Die Allseele bestimme das Ganze.

Plotin, der ja auch von einer Allseele und einer Teilseele spricht, lehnt indessen diesen Gedanken von der unbedingten Abhängigkeit und Unfreiheit der Einzelseele ab. Nach seiner Ansicht hat die Einzelseele volle Freiheit, zu handeln wie sie will, wohl zu verstehen, wenn sie ausserhalb der Materie steht. Mit dem Körper vereinigt ist sie dagegen gebunden und unfrei. Etwas von dem, was geschieht, ist von der Seele herbeigeführt, anderes rührt von äusseren Ursachen her. Wenn die Seelen in ihrer Handlung dem Logos folgen, bestimmen sie selbst über das, was sie tun; wenn nicht, werden sie verhindert und sind mehr abhängig als selbständig handelnd. Nach ihrem innersten Wesen ist also die Seele frei und hat volles Selbstbestimmungsrecht. Äussere Umstände, die äussere Welt, die Materie, können indessen die Bewegungsfreiheit der Seele einschränken oder völlig verhindern.

Plotin stellt also den Menschen in die Lage, dass er wählen kann. Selbst kann er entscheiden, ob er frei oder gebunden sein will, und

das Los des Menschen hängt ganz und gar von dieser Stellungnahme ab. Das Los des Menschen in Leben und Tod ist daher eine natürliche und gerechte Folge seiner Haltung. Wenn die Seele nicht länger gegen die Welt des Geistes hinschaut, sondern auf die Einzeldinge des irdischen Daseins gerichtet ist, wird sie gefangen und gefesselt, die Strafe meldet sich ganz von selbst. „Niemand kann je dem entkommen, was er wegen seiner bösen Taten erleiden muss“ (IV 3, 24).

Wenn Plotin vom Tode und vom Los des Menschen nach dem Tode spricht, nimmt er seine Zuflucht zur Reinkarnationslehre. Der Tod ist an sich kein Übel, im Gegenteil. Er bedeutet die Befreiung der Seele, Befreiung von der Materie. Gleich nach dieser Befreiung meldet sich indessen die Folge der Handlungen. Die Seele, die während des Erdenlebens ihre Menschlichkeit bewahrt hat, d.h. ihr Recht, in einem Menschen zu sein, geht aufs neue in einen Menschen hinein. Die Seele dagegen, die an die Sinnenwelt, an die Materie, mehr oder weniger gebunden war, muss in ihrem neuen irdischen Dasein in ein Tier eingehen, ein höheres oder niedrigeres, oder in eine Pflanze.

## VIII

Die *Sehnsucht* der Seele geht jedoch darüber hinaus, in einem neuen Körper wiedergeboren zu werden. Die Seele ist sich nämlich bewusst, dass sie aus der Welt des Geistes stammt und dahin zurückkehren soll. „Da ist unser Vaterland, woher wir gekommen sind, und da ist unser Vater.“ Diese innewohnende Sehnsucht der Seele, dieses Hinziehen der Liebe gegen das Hohe, nennt Plotin *Eros*. Jedesmal, wenn wir etwas Schönes oder Gutes um uns sehen, meldet sich diese Sehnsucht mit neuer Stärke. Das unvollkommen Gute, das unvollkommen Schöne befriedigt uns nicht mehr. Wir möchten das vollkommen Gute und das vollkommen Schöne schauen. „Plato nennt oft Eros den Sohn der Afrodite. Er macht ihn zum Wächter der schönen Kinder, zu einem, der die Seelen gegen die jenseitige Schönheit hinwendet, oder den Trieb zum Jenseitigen, der schon vorhanden ist, vermehrt“ (III 5, 2). Im Verhältnis zur irdischen Welt äussert sich dieser Trieb als Liebe zum Schönen und Guten um uns her; erst aber im Verhältnis zum Schönen und Guten in der jenseitigen Welt kann er sich völlig entfalten. „Denn wenn man die körperlich schönen Dinge sieht, soll man ihnen nicht nachlaufen, sondern einsehen, dass sie nur Bilder, Spuren

und Schatten sind, und zu der Schönheit eilen, deren Abbilder sie sind" (I 6, 8).

Dieser innewohnende Drang kann nur befriedigt werden durch eine planmässige Arbeit, die Seele zu befreien. Die Seele muss abgeschieden werden, erforscht und gereinigt werden, damit sie wieder das Land schauen kann, das sie verlassen hat. Dieser Prozess ist lang und weitläufig und fordert viel Arbeit, wenn er gelingen soll. Er beginnt damit, dass sich die Seele konzentriert, sich von den Umgebungen abscheidet, fährt dann mit Selbstvertiefung oder Selbstforschung, Meditation, fort und endet, wenn die Seele jedes Gedanken, jeder aktiven Haltung, völlig leer ist, mit ekstatischer Entzückung.

Es ist diese Befreiung der Seele, die vor allem Plotin beschäftigt. Darauf und nur darauf zielt er tatsächlich ab mit all dem, was er spricht. Es ist daher ganz folgerichtig, dass er, mit seiner Weltanschauung und seiner Auffassung der Seele, sich sehr wenig für soziale und ethische Fragen im gewöhnlichen Sinne interessierte. Sein Grundgedanke ist ja, dass der Mensch dieser Welt entfliehen soll. „Weil das Böse hier unten ist, und diesen Ort notwendigerweise umgibt, und die Seele dem Bösen zu entfliehen wünscht, müssen wir uns von hier flüchten" (I 2, 1). Dies ist ein Zitat aus Platos Dialog „Theaitetos", aber Plotin macht die Worte seines grossen Lehrers zu den seinen. Das Wohl und Weh anderer Menschen geht eigentlich „den Moralischen" nicht an. Er soll sich das Schicksal seiner Umgebungen nicht kümmern lassen, sogar nicht das Los seiner Nächsten. Mitleid ist in der Tat eine Schwäche, die einem die Seele an das Äussere bindet, sie mit der Materie verknüpft und ihre Befreiung verhindert. Glücklicherweise wird nur derjenige, der imstande ist, sich ganz in sich selbst einzuziehen, sich völlig abzuschneiden. „Man muss nun untersuchen, ob das Glück eine längere Zeit hindurch reicher wird durch eine grössere Zahl der Handlungen. Erstens ist es möglich, glücklich zu sein ohne Handlungen, und zwar nicht weniger glücklich, sondern glücklicher als wenn man handelt" (I 5, 10). Folgerichtiger lässt es sich nicht sagen, dass die Seele sich einschliessen muss, um frei zu werden.

Die bürgerlichen Tugenden haben selbstverständlich ihren Wert. Daran zweifelt auch nicht Plotin. Sie machen ja die Menschen besser. Die bürgerlichen Tugenden haben aber nur eine geringe Ähnlichkeit mit den eigentlichen, den vollkommenen Tugenden in der Welt des

Geistes. Wie alles andre dort oben sind auch sie „ganz anderer Art“. Unser Ziel muss sein, diese Tugenden anderer Art schon hier unten nach Vermögen zu verwirklichen, und das tut man eben, wenn man sich vom natürlichen Leben ausschliesst. Das ist eine Reinigungshandlung, eine Konzentration. Die Seele muss rein und frei werden von all dem, was sie bindet. Sie muss mit sich selbst allein werden. Erst dann kann sie sich um die geistigen Dinge sammeln. Das ist der erste Schritt auf dem Weg „nach Hause“.

In der Meditation oder Introspektion gilt es, sich selbst zu betrachten, die eigene Seele im Lichte des Vollkommenen zu erforschen, besonders so wie es sich in vollkommenen Persönlichkeiten zeigt. Während dieser Selbstbetrachtung kommt es zum Vorschein, wo die Seele das rechte Mass hat und wo sie zu kurz kommt. Dies macht es möglich „abzumeisseln“ und „hinzuzufügen“. Eine solche Erforschung der Seele kann nur stattfinden, wenn „die Seele mit sich selber allein ist“, d.h. wenn sie nach aussen abgeschlossen ist. Wenn diese Erforschung aber durchführt ist, da kann auch die Seele „sich selbst vertrauen“. Damit meint wohl Plotin, dass sie bereit ist, was kommt, entgegenzunehmen. Da kann die Seele „im Geschauten ruhen“, sagt er.

„Und was sieht eigentlich dies innere Gesicht? Wenn es eben erweckt ist, kann es die glänzenden Dinge noch nicht völlig erblicken. Die Seele muss gewöhnt werden, zuerst die schönen Tätigkeiten zu sehen, dann die schönen Werke, jedoch nicht die, welche die Kunst erschafft, sondern Werke von den Männern, die wir gut nennen. Dann soll man die Seele derer betrachten, die diese schönen Werke getan haben. Wie kann man denn dieser Schönheit der guten Seele ansichtig werden? Kehre ein zu dir selbst und sieh dich an! Wenn du siehst, dass du selbst noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der ein schönes Bild hauen will. Er meisselt etwas fort, ebnet, glättet oder klärt, bis er das schöne Antlitz der Büste vollbracht hat. So meissle auch du fort, was zuviel ist, und richte was krumm ist, mach das Dunkle glänzend und arbeite unablässlich an deinem Bild, bis dir der göttliche Glanz der Tugend hervorstrahlt, bis du die Sittlichkeit auf ihrem heiligen Throne erblickst. Bist du so geworden, und erschaust du dieses, so bist du auch ganz allein mit dir selbst, und nichts hemmt dich, eins zu werden. Du hast auch keine fremde Beimischung in deinem Innern, sondern bist selber ganz und gar ein wahres Licht, das sich in Bezug auf Grösse und Form nicht messen lässt, das sich weder

vermindert noch unendlich vergrössert, sondern ein gänzlich unmessbares Licht, weil es grösser ist als jedes Mass und erhaben über jedes Wieviel. Siehst du dich selber desgleichen werden, dann bist du selbst eine Vision geworden und kannst dir vertrauen. Und obwohl du dich hier befindest, bist du schon emporgestiegen und brauchst keinen Wegweiser mehr. Du kannst in deinem Gesicht ruhen, denn allein ein solches Auge kann die grosse Schönheit schauen" (I 6, 9).

Es ist bemerkenswert, dass Plotin von einem inneren Gesicht redet, nicht von einer theoretischen Betrachtung des Guten und Rechten. Die Seele sieht sich selber im Lichte des Guten und Schönen. Es ist nicht der Gedanke, der die Seele erforscht. Überhaupt ist es charakteristisch für den „Weg“, den Plotin uns zeichnet, dass er nicht durch verstandesmässiges Erkennen geht, sondern durch Betrachtung, *theoria*. Die intellektuelle Erkenntnis reicht nicht hin. Ja, sie ist geradezu ein Hindernis, das man aus dem Weg räumen muss, ehe die Seele zum „Schauen“ dessen erreichen kann, wonach sie sich sehnt.

„Die Schwierigkeit beruht hauptsächlich darauf, dass man weder durch verstandesmässiges Erkennen noch durch reines Denken das Eine erfassen kann, so wie andre Gegenstände, die sich mit unserer Vernunft begreifen lassen, sondern nur vermöge einer Gegenwärtigkeit, welche von höherer Art ist als verstandesmässiges Erkennen. Die Seele fällt nämlich aus ihrem Verhältnis zum Einen ab und ist nicht länger eine völlige Einheit, wenn sie die verstandesmässige Erkenntnis einer Sache gewinnt; denn diese Erkenntnis verwendet Begriffe, und die Begriffe sind mit Vielheit verbunden. Sie verfehlt also das Eine, wenn sie sich mit Zahlen und Vielheit abgibt. Es ist daher notwendig, dass die Seele über das verstandesmässige Erkennen emporsteigt und auf jede Weise vermeidet, ihr Verhältnis zum Einen aufzugeben. Sie muss von der intellektuellen Erkenntnis, von den erkennbaren Dingen und allem andern ablassen, wenn es auch schön ist. Denn alles Schöne ist später als das Eine und kommt von ihm, so wie alles Tageslicht von der Sonne kommt. Darum heisst es, man kann das Eine weder in Worten noch in Schrift beschreiben. Von dem Einen reden und schreiben wir nur um zu ihm hinzuleiten, von den Begriffen fortzuziehen zu einer betrachtenden Erkenntnis und dem, der von innen her schauen will, gleichsam den Weg zu weisen. Denn Belehrung reicht nur zum Wege und zur Wanderung; die Schau muss jeder selbst vollbringen, der zu *sehen* wünscht" (IV 9, 4).

Das ekstatische Erlebnis ist bei Plotin das Ziel des ganzen Strebens der Seele. Es kommt plötzlich, „wie eine Flamme“ im Innern der Seele. Die Seele wird mit dem Einen eins, mit dem Born, aus dem sie entsprungen ist. In diesem Augenblick ist die Seele ganz frei, fühlt kein Band mehr, keine Bindung, ausser ihrer Verbundenheit mit der Quelle des Lebens. Das ist eine unbeschreibliche Seligkeit. Bisweilen schildert Plotin diese Rückwanderung der Seele als eine Mysterienweihe oder als einen Besuch im Tempel, wo man durch die Tempelhallen mit den vielen Götterbildern einschreitet, um zuletzt in das Allerheiligste zu treten, wo die Bilder abgelöst werden von der Begegnung mit dem lebendigen Gott.

Plotin verkündet keine ewige Seligkeit, hat keine eschatologische Theorie. Ihm war es genug, schon in diesem Leben die volle Seligkeit geschmeckt zu haben. Er hat auch nicht wie die Astrologen eine Lehre von mehreren Weltperioden, wonach alles in allem aufgehe, um dann aufs neue anzufangen. Ihm ist die Welt, ja, sogar die Materie, ewig und unvergänglich. Es wird nie eine Zeit kommen, da sie vergeht; denn wenn die Materie vergeht, dann vergeht auch die Seele, da verschwindet der Geist, und alles wird zunichte. Der Kreisgang zwischen seliger Entzückung und Gebundenheit an die Materie ist ewig wie alles andere. Es ist die Bewegung des Lebens, die niemals aufhören wird. Der Mensch wird geboren, lebt und stirbt, die Seele aber ist unsterblich, weil sie ein Teil von der Quelle des Lebens ist, die nie verstopft wird, sondern ewig sprudelt ohne jemals leer zu werden.



# SUR LA POSSIBILITÉ DE COMPRENDRE UNE RELIGION ANTIQUE

BY

JEAN RUDHARDT

Genève

## I.

Celui qui étudie une religion antique rencontre une difficulté fondamentale: il peut en énumérer les dieux, en recenser les croyances, en analyser les rites, mais comme il ne croit pas à l'existence de ces dieux, à la vérité de ces croyances ni à l'efficacité de ces rites, ils lui demeurent étrangers et, dans cette étrangeté, incompréhensibles.

La pure érudition néglige cette difficulté: elle établit des faits, les décrit et les classe, en recourant aux diverses méthodes habituelles aux sciences de l'Antiquité; elle les ordonne dans une succession temporelle, elle constitue une histoire, en utilisant à l'occasion, pour combler les lacunes de sa documentation propre, des comparaisons que lui suggèrent l'ethnographie ou la science du folklore. Elle élabore ainsi une oeuvre solide, dont on peut accepter avec confiance la plupart des conclusions <sup>1)</sup>. Mais l'érudition pure ne contente pas certains esprits; ils ont besoin d'intelligibilité et voudraient rendre compte des faits qu'elle soumet à leur jugement. Si nous étudions l'histoire de leurs recherches, nous constatons qu'ils se sont engagés pour y parvenir dans deux voies principales. Admettant a priori la valeur du fait religieux, les uns ont voulu reconnaître dans les religions antiques une expression maladroite ou une approximation de leurs propres croyances; leurs exégèses s'apparentent aux interprétations allégoriques des Stoïciens; ils forment une tradition où se rencontrent Voltaire et plusieurs apologistes du Christianisme, des plus anciens aux plus modernes <sup>2)</sup>. Les autres, qui refusent par méthode ou par scepticisme, de recourir à des explications métaphysiques, cherchent à ramener le fait religieux à

---

1) Les ouvrages de M. P. Nilsson nous offrent un bel exemple de ce travail d'érudition. (Dans les notes suivantes, nous ne prétendons pas justifier chacune de nos affirmations, mais seulement préciser parfois, par un exemple, les allusions que nous faisons à des faits supposés connus).

2) Clément d'Alexandrie, *Protrept.* VI, 68 s. VII, 73 s.

quelque fait d'un autre ordre, qu'ils supposent plus immédiatement intelligible ou plus réel. Dans l'Antiquité, les plus fameux d'entre eux furent les évhéméristes; ils voulaient, on le sait, retrouver dans les figures divines le souvenir des grands hommes du passé. Ceux qui obéissent aujourd'hui aux mêmes préoccupations prétendent dépasser la religion, comme on néglige un effet second, et remonter à ses causes, économiques, psychologiques, ou plus complexes et cachées dans les structures psycho-sociologiques propres aux peuples primitifs<sup>3</sup>). Les représentants de ces deux traditions ont un caractère commun: pour expliquer les croyances auxquelles ils ne peuvent donner leur adhésion, ils s'efforcent de les réduire à une réalité qui leur est familière et leur paraît pour cette raison mieux assurée; seul le type de réalité à laquelle ils se réfèrent les différencie. Dans la mesure où leur explication aboutit, elle fait perdre à la religion grecque, sa spécificité religieuse, ou sa spécificité hellénique.

Mais peut-être toute compréhension se paye-t-elle au prix d'une pareille altération? Peut-être l'explication doit-elle réduire son objet? La compréhension en effet est une assimilation; or, les doctrines que nous venons d'énumérer nous en proposent un type parfait: la pensée étrangère est réduite, par des équivalences, des substitutions ou des glissements successifs, à des notions, à des raisonnements propres à la pensée de celui qui l'étudie; celui-ci l'assimile dans la mesure où il en abolit l'altérité pour reconnaître en elle ce qu'il possédait déjà. Est-ce cependant la seule forme possible de compréhension? Ne pourrait-on pas concevoir une assimilation différente? Le sujet s'efforcerait d'assouplir sa propre pensée pour la plier aux habitudes de la pensée étrangère, pour en suivre les mécanismes, pour reconstituer en lui-même les réseaux d'association qui la définissent et venir en habiter les structures. Il l'assimilerait dans la mesure où, se transformant, il se ferait lui-même suffisamment autre qu'il n'était avant de la connaître, pour n'en plus ressentir l'étrangeté et la repenser comme sienne; le cas échéant, il la rejetterait ensuite comme on renonce à l'une de ses propres erreurs. J'ai voulu faire cette tentative.

Le XX<sup>e</sup> siècle a inventé cependant, pour étudier les religions, une méthode nouvelle: la phénoménologie<sup>4</sup>) cherche, en décrivant tous les

3) Exemples extrêmes: S. Freud, *Totem et Tabou*. Paris, Payot, 1924. K. Marx-Fr. Engels, *Sur la religion*. Textes choisis par L. Henry, Paris, E.S.I. 1936.

4) Van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans des manifestations*. Phénoménologie de la religion. Trad. fr. par J. Marty. Paris, Payot, 1948.

faits religieux connus dans le monde et en les rapprochant les uns des autres, à mettre en évidence des structures permanentes; elle considère la structure découverte dans son originalité spécifique, sans la réduire à nulle autre chose, en admettant qu'elle a pour l'esprit qui l'envisage avec sérieux son intelligibilité propre. Elle s'y croit fondée car la comparaison qui dégage la structure embrasse assez de religions différentes pour qu'il soit légitime d'en postuler l'universalité. La méthode phénoménologique respecte donc la donnée que lui fournit l'étude des religions étrangères et cherche dans cette donnée même un principe d'intelligibilité. Elle échappe ainsi aux inconvénients des explications réductrices. Une chose pourtant m'inquiète dans certaines de ses applications. En rapprochant les uns des autres des faits empruntés à des civilisations disparates, elle détache chacun d'eux de l'ensemble psychologique et social dont il est solidaire; elle le sépare du contexte qui l'éclaire et en considération duquel il revêt une signification. Elle cherche la signification dans des structures abstraites et générales, alors que celle-ci me paraît résider plutôt dans l'expérience singulière que le sujet religieux a vécue à travers elles, dans des situations concrètes. Il est vrai que pour comprendre l'étranger, je dois postuler qu'il y a entre lui et moi quelque communauté et, pour comprendre le passé, qu'il y a du passé au présent quelque permanence; considérant toutefois que ce qui change de la manière la plus apparente au cours de l'histoire des religions ce sont les systèmes de rites et de croyances, je ne crois pas évident qu'il faille rechercher d'emblée la communauté et la permanence au niveau des structures; il me paraît plus prudent de la chercher d'abord dans la capacité d'édifier des structures, de vivre et de prendre conscience à travers cette édification. Pour comprendre l'étranger, il ne suffit plus alors de dégager une structure, mais il faut reproduire en soi-même, il faut mimer le processus de son édification, ainsi que l'expérience vécue et la prise de conscience qui en sont solidaires.

C'est pourquoi j'avais essayé dans ma thèse <sup>5)</sup> de définir, par opposition d'une part aux méthodes réductrices et d'autre part aux comparaisons dont usent volontiers les phénoménologues, une méthode de compréhension interne, visant à expliquer la religion grecque par la religion grecque elle-même. Il s'agissait à mes yeux de considérer les

5) J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève, Droz, 1958, pp. 3 ss.

faits tenus pour religieux dans une société définie, à l'intérieur d'une époque limitée, de les décrire avec précision et de tenter de les comprendre en les pensant au moyen des images et des concepts propres à cette société. Je me suis avisé ensuite qu'il y avait quelque parenté entre mes préoccupations et les réflexions qu'énonçait de Saussure lorsqu'il définissait la linguistique synchronique. „Il est certain que toutes les sciences auraient intérêt à marquer plus scrupuleusement les axes sur lesquels sont situées les choses dont elles s'occupent; il faudrait partout distinguer . . . : 1° *l'axe des simultanités* concernant les rapports entre choses coexistantes, d'où toute intervention du temps est exclue et 2° *l'axe des successivités* sur lequel on ne peut jamais considérer qu'une chose à la fois, mais où sont situées toutes les choses du premier axe avec leurs changements. Pour les sciences travaillant sur des valeurs, cette distinction devient une nécessité pratique, et dans certains cas une nécessité absolue. Dans ce domaine on peut mettre les savants au défi d'organiser leurs recherches d'une façon rigoureuse sans tenir compte des deux axes, sans distinguer le système des valeurs considérées en soi, de ces mêmes valeurs considérées en fonction du temps . . . Voilà pourquoi nous distinguons deux linguistiques . . . (nous parlerons) de linguistique synchronique et de linguistique diachronique" 6). En essayant de constituer une méthode interne pour étudier les faits religieux et chercher à les comprendre tels qu'ils furent vécus à l'intérieur d'une société limitée dans l'espace et dans le temps, j'adoptais sans le savoir le point de vue que de Saussure définit comme synchronique. Or, lorsqu'il choisit ce point de vue, le linguiste, dit Bally, doit prendre à l'égard de la langue une attitude particulière. „... La linguistique des évolutions est l'affaire du linguiste à l'exclusion du sujet parlant, l'étude synchronique est celle du sujet parlant à l'exclusion du linguiste . . . Le synchroniste, lui, doit se faire sujet parlant, c'est à dire oublier le passé et penser la langue comme celui qui s'en sert chaque jour depuis qu'il a appris à parler . . ." 7) En matière de religion il doit de même, dirons-nous, se faire sujet religieux et penser la religion comme celui qui la pratique chaque jour depuis qu'il en a appris, enfant, toutes les obligations. Pour y parvenir, il n'y a pas

6) F. de Saussure. Cours de linguistique générale. 3e. ed. Paris, Payot, 1931. pp. 115 ss.

7) Ch. Bally, Synchronie et diachronie. Vox Romanica (Annales Helvetici explorandis linguis romanis destinati) II, 1937. p. 56.

d'autre moyen que de nous mettre à l'école de ceux que nous voulons comprendre. Il nous faut les regarder vivre et les imiter, en imagination puisque nous ne pouvons faire autrement; il faut mimer les démarches de leur pensée, leurs réactions affectives, leurs comportements. Leurs concepts sont définis par un réseau de relations: il faut le reconstituer dans notre esprit; leurs images doivent leur valeur à tout ce qu'elles évoquent pour eux: il faut rétablir en nous un champ d'associations analogue; leurs rites se situent dans un ensemble de comportements sociaux: il faut recréer par la pensée tout ce contexte. En résumé, il faut autant que possible oublier nos propres habitudes de pensée pour nous recomposer, s'il s'agit de la religion grecque, une mentalité hellénique. C'est peut-être illusoire; c'est certainement toujours approximatif; mais il n'y a pas d'autres voies. Expérience faite, il m'a semblé que le comportement religieux de l'Athénien du IV<sup>e</sup> siècle devient intelligible. Dans les croyances antiques, un sens surgit, auquel nous sommes ouverts; une valeur apparaît, à laquelle, en dépit de ses formulations étrangères, de tout ce qui les sépare de nos concepts, de nos habitudes de pensée, de notre image de la réalité, nous pouvons donner notre adhésion. Mais on ne peut définir abstraitement ce sens et cette valeur sans les défigurer. Ils sont liés à l'expérience au cours de laquelle ils émergent à la conscience et cette expérience même ne peut être décrite si ce n'est dans les langages rituel, mythique ou conceptuel qui en sont à la fois l'expression et l'instrument.

Je voudrais essayer pourtant d'en suggérer quelques aspects, en soulignant demblée tout ce qu'il y a d'artificiel dans une telle tentative. Je crois nécessaire d'y recourir pour que nous puissions poursuivre notre réflexion et la mieux centrer sur le fait religieux.

## II.

Avant de suivre et de mimer la démarche d'un Athénien dans une circonstance concrète, il faut, pour nous mettre en état de le faire, rétablir en nous le contexte psychologique dans lequel cette conduite vient s'inscrire. Il faut apprendre les idées, les images, les réactions affectives, l'entourage social qui conditionnent sa piété<sup>8</sup>). Nous nous trouvons alors en présence de faits hétérogènes que nous devons ordonner selon les catégories que la langue grecque nous propose. Cela nous en-

---

8) Ou plus précisément, l'ensemble des conduites qu'il juge lui-même pies ou impies, ainsi que ce jugement lui-même.

traîne à considérer les diverses expressions du sacré, les mythes, les réflexions sur les dieux, les divers comportements rituels et les conduites non rituelles dictées par l'εὐσέβεια, par la piété. Cette étude nous apprend deux choses importantes. Ces différents domaines n'ont pas entre eux de relations systématiques. Le mythe et le rite, par exemple, ne s'accordent pas entre eux; il se peut que le Grec s'en étonne, il essaye parfois de les concilier; il s'accommode le plus souvent de leur inadéquation; il lui arrive de s'en amuser, sans mettre en doute cependant ni la valeur de l'expression mythique, ni celle de la pratique rituelle. A l'intérieur de chacun de ces domaines, en revanche, les faits s'ordonnent d'une manière cohérente selon des schèmes constants, dans des structures auxquelles déjà nous pressentons une signification. C'est ce que je me contenterai d'indiquer ici.

### *La notion du sacré.*

Le Grec a plusieurs mots pour signifier le sacré<sup>9)</sup>, nous considérons seulement deux d'entre eux: ἱερός et ὅσιος. Ils qualifient des objets à l'égard desquels le Grec a des réactions affectives et des comportements spécifiques. Ἱερός les désigne comme chargés de puissance, ὅσιος comme conformes à un ordre. La puissance sacrée est apparentée à la puissance créatrice, aux forces naturelles, aux forces agissantes dans l'histoire, à l'autorité politique, mais elle ne coïncide avec aucune d'entre elles. L'ordre sacré concerne le monde naturel et la société, mais il ne coïncide pas exactement avec l'ordre cosmique apparent ni avec l'ordre social établi; c'est un ordre normatif, un ordre moral; l'ordre cosmique et l'ordre social établi toutefois peuvent le signifier. Il y a une relation étroite entre l'ordre et la puissance: lorsque la puissance agit conformément à l'ordre, elle produit des effets heureux, mais son activité est néfaste et redoutable lorsque l'ordre est perturbé. Il faut souligner toutefois que le Grec n'a point de noms pour désigner la puissance ou l'ordre religieux; il ne s'en fait pas de notions claires, il ne se les représente pas. Les adjectifs ἱερός-ὅσιος indiquent seulement qu'il sent la présence de cette puissance dans certaines choses ou son action dans certains événements et reconnaît l'accord de certaines conduites avec l'ordre religieux. Il a du même coup à l'égard des objets

---

9) Sur ce développement, voir ma thèse (supra, note 5). Ce que j'y disais des mots ἄγιος et ἁγνός me paraît aujourd'hui insuffisant; des recherches ultérieures confirment en revanche ma première interprétation des mots ἱερός et ὅσιος.

ainsi qualifiés des réactions affectives constantes : il se tient habituellement à l'écart de ceux qui portent une charge élevée de puissance, mais lorsqu'il est certain qu'une telle conduite sera conforme à l'ordre religieux, il en recherche au contraire le contact pour se pénétrer de leur vertu, ainsi que nous le verrons en étudiant les actions rituelles ; quant à l'ordre, il s'en montre respectueux, soucieux d'en déceler partout les signes et de s'y soumettre.

### *La mythologie.*

Toutes les fables ne sont pas religieuses ; elles remplissent des fonctions diverses dont la moindre n'est sans doute pas aux yeux des Grecs de les charmer ou de les divertir ; il reste cependant que l'image ou le récit mythologiques sont un des instrument possibles de la pensée religieuse <sup>10</sup>). L'interprétation en est d'autant plus difficile que les mythes innombrables présentent chacun plusieurs versions et que les poètes ou les philosophes, que les orateurs populaires eux-mêmes les traitent fort librement ; cette liberté n'empêche pas toutefois qu'ils les prennent au sérieux, les utilisent comme exemples ou qu'ils en tirent argument. Il nous faut rendre compte d'un tel paradoxe. Isocrate déclare que toutes les légendes n'ont pas la même valeur historique : celles qui rapportent des événements récents sont mieux assurées que celles qui racontent des événements très anciens ; ce qu'elles enseignent des faits antérieurs à la guerre de Troie lui paraît douteux. Or il n'hésite pas à rappeler le passage de Déméter en Attique, malgré son ancienneté, pour faire l'apologie des Mystères et donner une leçon de piété. L'incertitude historique ne diminue donc pas à ses yeux la valeur de la légende. Il faut en conclure que cette valeur ne réside pas dans le contenu objectif du mythe, mais dans l'attitude ou l'expérience subjectives qu'il illustre ; il ne signifie pas le passé, mais le présent — ou mieux peut-être l'intemporel — et concerne moins l'objet extérieur qu'il décrit souvent avec un grand luxe de détails, que l'homme lui-même dans son rapport avec cet objet. C'est pourquoi le même auteur peut employer des mythes objectivement contradictoires ; l'incohérence des événements qu'ils racontent ne le gêne pas ; il lui suffit qu'à un autre niveau leurs significations concordent.

---

10) Il convient, en Grèce du moins, de distinguer la mythologie de la religion ; elles ont cependant des relations très étroites dont j'avais d'abord méconnu la signification.

Voyons d'un peu plus près quelques mythes.

La théogonie hésiodique remonte à des temps plus anciens que ceux dont nous faisons l'étude ; toutefois sa place dans l'éducation classique, les références qu'y font les Athéniens du IV<sup>e</sup> siècle, lui confèrent pour cette époque même un rôle significatif. Il ne s'agira pas pour nous de rechercher l'origine de toutes les traditions qu'elle met en oeuvre, ni même de les interpréter une à une. Elle les unit dans un ensemble ordonné ; c'est la signification de cet ensemble, de cette ordonnance, que nous tenterons de mettre sommairement en évidence.

Les trois êtres que le poète situe à l'origine de la création, le Chaos, la Terre, Eros, sont de natures différentes. Le Chaos, étymologiquement l'ouverture béante, est le milieu encore indéterminé ou l'événement de la création va se dérouler ; Eros sera le moteur de cet événement, le principe actualisateur de la fécondité propre à chacun des êtres qui vont voir le jour ; Gaia, la Terre, est le véritable être originel ; c'est un être substantiel ; il „substat” : πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεί, dit Hésiode ; il est d'une inépuisable fécondité. En dépit de son nom, c'est encore une substance indifférenciée ; ses premiers enfantements le montreront. Sans union préalable, elle donne le jour à Ouranos, aux Montagnes et à Pontos : elle tire d'elle-même des êtres mieux différenciés, déjà localisés, le Ciel, la Terre ferme et l'Etendue marine. C'est de l'union de Terre avec Ciel, puis de celle de Terre avec Pontos que vont naître toutes les créatures. Pour abréger, nous considérerons seulement la première de ces deux lignées, la plus importante. A la première génération appartiennent les Cyclopes, les Cent-Bras et les Titans : Rhéa, Cronos et leurs frères et soeurs. Ce sont des êtres immenses, monstrueux, doués de forces démesurées. Or la création ne peut se poursuivre sans règle dans la pure puissance. Ouranos maintient les enfants de Terre dans le sein maternel : ils ne voient pas le jour jusqu'à la révolte de Cronos, que la Terre elle-même favorise. Les Titans libérés s'unissent alors entre eux pour enfanter des créatures nouvelles telles que les Fleuves, le Soleil, la Lune, les Astres, ou telles que Leto, Hestia, Demeter, Héra, Hadès, Poseidon, Zeus. Ce sont encore des êtres puissants, mais leurs pouvoirs sont mieux différenciés, ils sont doués de personnalités mieux définies que ceux de la première génération. Cette différenciation apporte avec elle la possibilité et l'exigence d'une ordonnance. Cronos qui règne encore dans le monde appartient cependant à la génération de la démesure : il veut toute la puissance ; il



tente de dévorer ses enfants : d'absorber en lui-même tous les pouvoirs. Il faudra la révolte de Zeus favorisée par Rhéa et Gaia pour assurer la poursuite de l'action créatrice. L'oeuvre de Zeus est alors décisive. Elle consiste selon les mots d'Hésiode à répartir entre les dieux les honneurs et les charges, les τιμαί<sup>11</sup>). Il instaure un ordre à l'intérieur duquel s'exerce désormais la puissance divine différenciée. Pour y parvenir et pour assurer le respect de cet ordre, il a besoin lui-même de la force; il reçoit la foudre, il est suivi par Κράτος et Βίη, mais son autorité soumet cette force à la justice. Il absorbe et intègre à sa propre substance la Prudence, Mêtis, grosse d'Athéna qu'un coup de hache le temps venu délivrera; il s'unit à Thémis, la divine Équité, dont il a pour filles Εὐνομίην τε Δίκην καὶ Εἰρήνην, la Légalité, la Justice et la Paix. Nous voyons dans les Travaux et les Jours Δίκην, la Justice, siéger à ses côtés comme inspiratrice de ses décisions. C'est dans ce monde différencié où la puissance et l'ordre se conjuguent sous son autorité souveraine que naissent les héros, ancêtres des lignées humaines. La soumission de la puissance à l'ordre n'est pourtant pas assurée définitivement. Il subsiste dans la création des descendants du Chaos et des monstres issus de Pontos. L'autorité de Zeus doit lutter contre ces forces déréglées, et les héros s'associent à cette lutte. Il faut noter que le temps cosmogonique n'est pas de même sorte que le temps historique. En dépit de son indifférenciation, la substance originelle porte en elle de toute éternité le désir ou le pressentiment de l'ordre final; elle collabore aux révoltes qui assurent la poursuite de l'oeuvre créatrice et, cette oeuvre achevée, elle communique à Zeus le secret qui lui permettra de prévenir des révoltes ultérieures. L'ordre, en elle, pré-existe donc d'une certaine manière à son instauration dans le monde, comme la pensée de Zeus préexiste à la naissance même du dieu. Le destin, conforme au dessein de Zeus, fixe en effet le sort de Cronos avant que Zeus n'ait vu le jour<sup>12</sup>). Les événements de la cosmogonie

11) Le texte d'Hésiode, tel qu'il nous est parvenu, ne raconte pas cette répartition des τιμαί; elle constituait pourtant, aux yeux du poète, un moment capital de la cosmogonie; c'est elle, dit-il, qu'il se proposait de chanter (Theog. 74 et 112). Cette répartition des τιμαί n'est d'ailleurs pas une invention d'Hésiode; elle appartient à la tradition cosmogonique grecque dès Homère (Hom. Il. XV, 187-193).

12) Hes. Theog. 465. Il n'y a pas lieu de condamner ce vers dans un souci illusoire de cohérence; le dessein de Zeus est agissant dès avant la naissance du dieu; cela n'est contradictoire que pour celui qui méconnaît la nature du temps cosmogonique. Si, refusant une telle interprétation, on veut écarter le vers 465 pour l'incohérence qu'il introduit dans le récit hésiodique, il faut reconnaître alors que

ne se situent donc pas dans une réelle succession. Elle montre la substance divine subtilement différenciée agissant aujourd'hui dans le monde; cette action, solidaire d'un ordre que menacent pourtant la richesse et la spontanéité de la puissance divine elle-même.

Tout un groupe de légendes qui ne se rattachent pas explicitement à la théogonie hésiodique appartiennent cependant au même type et se situent dans le même système de pensée. Soit par exemple celle des origines d'Athènes.

Source de tout pouvoir dans la cité, les premiers rois d'Athènes, Cécrops et Erichthonios, sont issus de la Terre; ils procèdent de la substance créatrice elle-même, leur nature ophidienne les apparente aux premiers êtres issus de Gaïa. Cécrops toutefois n'est pas né de la Terre dans son état primitif; il est né du sol de l'Attique, de la puissance créatrice parfaitement différenciée et géographiquement ordonnée. La force qui porte Athènes à travers son histoire est donc la force divine elle-même et son destin est compris dans l'ordre religieux. C'est pourquoi les Athéniens sont soucieux, nous le voyons par exemple dans l'Ion d'Euripide, de rattacher et d'accorder leurs ambitions politiques à la légende de leurs premiers rois.

Ces légendes les associent à la lutte des dieux pour la possession de l'Acropole; Cécrops y assiste; il voit Athéna produire l'olivier et son témoignage ou son jugement assure la victoire de la déesse sur Poséïdon. Il collabore ainsi à la répartition des τιμὰι, qui définit corrélativement les privilèges divins et le caractère des cités; la personnalité d'Athéna fixe celui du peuple que la répartition lui dévoue. Ces légendes ne racontent pas une histoire objective aux yeux des Athéniens; il suffit pour s'en convaincre de considérer avec quelle désinvolture les poètes modifient la généalogie des anciens rois. Elle signifie en revanche une certitude: la cité a sa place dans l'ordre de la création; cette place définit son caractère et sa vocation; le destin d'Athènes, la *τυχὴ Ἀθηναίων* qu'invoquent les hommes politiques, entre dans un plan divin; ce destin fixe le cadre à l'intérieur duquel les citoyens peuvent et doivent agir en accord avec les dieux.

Extrêmement divers, les mythes héroïques n'ont pas tous la même valeur ni la même signification. Plusieurs d'entre eux nous donnent pourtant des indications qui s'accordent avec celles que nous avons ti-

cette incohérence est éclatante; elle est si éclatante même que l'aveuglement que l'on est obligé de prêter à l'interpolateur, est peu vraisemblable.

rées des légendes relatives aux origines d'Athènes, et qui les complètent. Les ancêtres des grandes races helléniques sont issus de dieux et de mortelles ; ces races se rattachent par leur intermédiaire au monde divin. Or, ancêtre ou fondateur d'un groupe humain, le héros est à la fois son patron et son modèle. La grandeur d'Héraclès impose un devoir à ses descendants ; les Talthybiades font revivre la science mantrique de Talthybios ; dans chaque tribu, l'exemple de l'éponyme est présent à l'esprit des citoyens et soutient leur courage : la communauté doit au héros, avec son existence, les vertus qui la définissent <sup>13</sup>). Par l'imitation du modèle héroïque, l'homme s'associe à l'oeuvre divine de la manière qui convient à sa cité ou à sa race et qui les caractérise ; c'est toujours avec les dieux, σὺν τοῖς θεοῖς, qu'il réussit dans ses entreprises ; le mythe héroïque fournit le type de cette collaboration. Nous nous rappelons que les héros d'Hésiode participent à l'oeuvre de Zeus en luttant contre les monstres. Elevé pour célébrer la victoire des Grecs sur les Barbares, le Parthénon lie, par sa décoration, le conflit récent à la guerre de Troie, à la lutte de Thésée contre les Centaures, à celle des dieux contre les Géants. L'action humaine s'inscrit dans le contexte de l'action des dieux contre les puissances déréglées et doit son sens à cette subordination.

*Les représentations à fonction cognitive et la réflexion sur les dieux.*

Nous avons vu que les mythes ne constituent pas pour le Grec une représentation adéquate de la réalité divine. Même s'ils influencent sa manière habituelle de parler des dieux, il sait que le dieu n'est pas réductible à l'image qu'il s'en fait. Invisibles à ses yeux, les dieux possèdent des pouvoirs qu'on peut suggérer par des images anthropomorphiques mais qui excèdent de beaucoup les pouvoirs humains. Ils coïncident avec les forces naturelles, les dirigent ou les sous-tendent ; ils agissent dans l'histoire ; ils agissent dans l'âme de l'homme par l'intermédiaire de ses désirs ou de ses sentiments <sup>14</sup>). On peut constater cette action divine, mais on ne peut connaître le dieu ; les Athéniens du IV<sup>e</sup>, conscients de cette impossibilité, avouent que le dieu, quel qu'il soit, est au-delà de toutes les représentations, de toutes les notions que

13) Sur Talthybios et les Talthybiades, voir Hdt. VII, 134. Sur les devoirs des Héraclides, voir Isocr. VI, Archidamos, 8. Sur le respect des éponymes, voir Dem. LX, Oraison funèbre, 27-31.

14) Isocr. V, Philippe, 150.

l'homme peut s'en faire <sup>15)</sup>). Lorsqu'ils reconnaissent dans un événement quelque intervention divine, ils identifient difficilement le dieu qui en est l'auteur ; le plus souvent ils ne cherchent même pas à le nommer et se contentent de le désigner vaguement par les expressions οἱ θεοί, θεός τις, θεός, ou même ὁ θεός, voire τὸ δαιμόνιον. De tels singuliers n'impliquent pas plus un monothéisme que le pluriel correspondant ne signifie un polythéisme radical ; l'affirmation de l'unité de dieu supposerait une connaissance de la nature divine, alors que l'homme en devine seulement et que la tradition lui apprend à en reconnaître les manifestations. Toute manifestation de puissance peut être perçue comme divine et appelée dieu. Le polythéisme est, dans la limite d'une ignorance propre à l'intelligence humaine, la reconnaissance de la puissance divine à travers ses effets divers. Le Grec pressent toutefois une raison à cette diversité. Les dieux ont chacun leur rôle dans un monde dont ils garantissent l'ordonnance, même si l'homme ne peut exactement le définir ; l'activité divine a ses lois, même si elles échappent à sa compréhension. C'est ce que signifie le règne de Zeus, l'autorité qu'il exerce sur le monde, avec l'assistance de la justice. „Les dieux”, dit Xénophon, „maintiennent intact, impérissable, infaillible, indescriptible en raison de sa beauté et de sa grandeur, l'ordre où toutes choses sont englobées” <sup>16)</sup>. Le Grec ne précise pas davantage ; il est trop conscient de la distance qui sépare de sa compréhension la réalité divine ; prétendre la connaître serait sortir de sa condition d'homme et sans doute commettre un péché de démesure. Il veut seulement essayer de deviner, en déchiffrant à l'aide des secrets traditionnels les signes qui s'inscrivent dans l'événement ou dans les choses, les intentions des dieux, l'ordonnance dont ils sont les garants, pour y conformer son action.

### *Les conduites rituelles.*

Le rite est un service divin, une *θεραπεία* ; mais ni le mythe ni la réflexion sur les dieux n'en rendent exactement compte. Le Grec le célèbre le plus souvent sans s'interroger sur le mécanisme de son efficacité, soucieux de bien faire les gestes traditionnels, satisfait et apaisé par leur accomplissement comme s'il trouvait en lui-même sa justification. De fait le vocabulaire grec apparente le rite aux réactions

15) Isocr. III, Nicoclès, 26.-Plat. Criti. 107b ; Crat. 400d-401a.

16) Xen. Cyr. VIII, 7, 22.

affectives que n'accompagnent point de représentations objectives, et qu'énoncent les adjectifs *ἑρῶς* et *θεῖος*; les gestes qui le composent s'ordonnent dans une structure, intelligible en considération de ces réactions.

Soit le sacrifice le plus courant <sup>17)</sup>. Des gestes préliminaires concentrent dans la victime, plus particulièrement dans certains de ses organes, les *ἑρῶς*, une charge élevée de puissance religieuse. La victime abattue, les chairs en sont partagées entre les assistants qui les consomment et se pénètrent eux-mêmes de leur vertu : le sacrifice redouble ainsi leur force et donne à leur action une efficacité mieux assurée. Mais cette communication de la puissance sacrée à l'homme est subordonnée à l'ordre religieux. Celui qui sacrifie doit être dans toute sa conduite en accord avec cet ordre : la présence d'un *ἀνόσιος* ferait échouer l'opération rituelle. Le sacrifice lui-même n'en doit pas altérer l'économie : Avant de consommer la viande de la victime, de mobiliser ainsi la puissance pour ses propres entreprises, l'homme brûle une part choisie des *ἑρῶς*, rendant au monde par cette combustion une quantité de puissance équivalente à celle qu'il veut absorber. Mais ce n'est pas tout et ce n'est pas l'essentiel : l'entreprise même pour laquelle il sacrifie doit être conforme à l'ordre religieux ; la prière qu'il prononce la définit, et les signes mantiques, la disposition des *ἑρῶς* qu'il observe dès que la victime est ouverte, révèle si l'entreprise qu'il projette entre dans cet ordre. Si les signes sont défavorables, il renonce à son projet.

Il faut préciser pourtant que le Grec ne développe jamais une telle théorie du sacrifice ; nous savons que l'ordre et la puissance ne font pas pour lui l'objet de notions clairement élaborées. Lorsqu'il réfléchit sur la valeur du rite, il le conçoit, sans expliquer la raison de son efficacité, comme un moyen d'entrer en communication avec les dieux, de les interroger, de se soumettre à l'ordre dont ils sont les auteurs ou les témoins, de créer par cette soumission les conditions d'une collaboration au cours de laquelle l'action humaine, soutenue par l'action divine, produira des fruits légitimes. Le rite signifie ainsi aux yeux du Grec l'attitude qu'il doit adopter en face de la réalité transcendante à laquelle ils sent que son destin est lié ; c'est une attitude complexe, d'interrogation, de soumission, de captation, par laquelle il cherche à com-

---

17) Ouvrage cité supra note 5, pp. 257 ss.

munique et à se mettre lui-même en accord avec cette réalité toujours cachée, mais dont la tradition lui apprend à déchiffrer les signes.

*Le comportement moral.*

Les morales fondées sur la seule recherche du bonheur sont alexandrines et postérieures à l'effondrement des cités ; à l'époque classique, la source du devoir moral est religieuse, même s'il n'est pas déduit d'une doctrine précise sur le monde surnaturel. Des philosophes tels que Pythagore ou Platon lient bien la morale à une sotériologie, mais ce n'est pas l'attitude commune. Les croyances relatives à l'au-delà, mal assurées, souvent peu réjouissantes, ne jouent pas un rôle déterminant pour l'Athénien moyen ; les discours funèbres promettent aux soldats tombés à la guerre une seule immortalité : celle de la gloire. Il faut prendre cette promesse plus au sérieux qu'il ne le paraît d'abord. La gloire dépend de la permanence de la cité, de sa fidélité aux valeurs pour la sauvegarde desquelles les combattants ont péri, et qui donnent à leur vie comme à leur mort elle-même un sens. La gloire, dans laquelle ils se trouvent associés à tous leurs prédécesseurs, associés à leurs modèles héroïques, garantit que ce sens n'est pas caduc. Ainsi leur sort échappe à la contingence pour autant qu'ils participent au destin d'une cité.

C'est un fait capital. L'homme est homme dans la mesure où il appartient à une communauté, où il occupe sa place dans une structure sociale. Avant d'avoir été introduit dans sa famille par des rites appropriés, le nouveau-né n'est pas encore parfaitement un être humain : on peut l'exposer et l'abandonner à son sort ; on ne lui est lié par aucune obligation. Il faut le présenter, l'intégrer aux groupements familiaux et politiques qui constituent la société athénienne pour lui conférer sa pleine humanité. L'ensemble de ces opérations auxquelles préside le père de famille constitue une *ποίησις* ; elles lui créent un fils authentique<sup>18</sup>). Il faut, on le voit, prendre à la lettre la définition aristotélicienne : *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*. . Or chacune de ces opérations est religieuse ; elle comporte des rites fixés par les traditions propres à chaque groupement, des présentations à ses autels et à ses dieux ; elle qualifie l'individu pour assister à ses cultes. L'appartenance de l'homme à une famille, à une cité définit, avec son humanité même,

18) J. Rudhardt, La reconnaissance de la paternité, sa nature et sa portée dans la société athénienne. *Museum Helveticum*. 1962. pp. 39-64.

son insertion dans la réalité religieuse, sa manière d'entrer en rapport avec les dieux, d'adapter sa conduite à leurs desseins; elle définit les conditions de son accord avec l'ordre religieux.

C'est pourquoi la piété ne lui commande pas seulement d'honorer les dieux et de célébrer leurs cultes mais lui dicte des devoirs moraux, dans la famille, à l'égard de ses fils ou de ses parents, dans la cité, à l'égard de ses concitoyens, de ses ancêtres et de ses descendants. Une vertu vaut à travers tous les groupements particuliers, c'est la justice ou *δίκη*. Elle est moins liée pour les Anciens qu'elle ne l'est pour nous à l'idée d'égalité; elle l'est davantage à l'idée de hiérarchie. Est juste pour eux ce qui convient au rapport des êtres à l'intérieur d'un ordre; cet ordre, qui ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre social établi, correspond exactement à l'ordre religieux; les adjectifs *ὅσιος καὶ δίκαιος* fréquemment associés, forment hendiadyne <sup>19</sup>). En langage mythique, Diké se tient près du trône de Zeus et lui inspire ses décisions <sup>20</sup>). Dans le respect de la justice, l'action de l'homme correspond à l'intention divine et, par un tel accord, elle échappe à la contingence. Isocrate évoque par les mêmes images mythiques et dans les mêmes termes le sort posthume des justes et celui des initiés éléusiniens <sup>21</sup>).

Inversément la négligence de ses devoirs familiaux, les trahisons, les fautes contre la cité sont des impiétés; elles dérèglent les rapports de la société avec ses dieux et peuvent attirer sur elle, comme sur l'individu qui les a commises, un châtement divin. La faute capitale, l'acte de démesure par lequel l'homme se place en dehors de sa condition d'homme, cause assurément sa perte.

### III.

Il faut refaire soi-même en imagination, aussi scrupuleusement que cet artifice le permet, l'expérience de la religion grecque pour tenter de la comprendre. Les aperçus sommaires que nous venons d'esquisser avaient pour seul but d'indiquer la nature, la complexité, la cohérence de cette expérience et de suggérer les évidences auxquelles elle pourrait conduire.

19) Antiph. VI Chor. 10. — Eschn. II Amb. 116-117. — Isocr. XV Echange, 284. — Plat. Rep. 615b, etc.

20) Hes. Trav. 259. — Dem. XXV, c. Aristog. I, 11.

21) Isocr. IV, Paneg. 28; VIII, Paix, 34.

L'hétérogénéité des faits que la religion présente à notre observation nous contraint à suivre, sous la conduite du vocabulaire grec, plusieurs voies; or elles nous situent à des niveaux de conscience différents. A chaque niveau l'ensemble des faits religieux s'ordonnent et conditionnent une expérience qui a son intelligibilité propre; elle s'accompagne d'évidences qui ne peuvent être énoncées autrement que dans le langage particulier à ce domaine psychologique. Nous avons ainsi distingué, dans un ordre qui résulte de la succession fortuite de nos analyses mais auquel nous ne prêtons aucune signification hiérarchique:

1. Un niveau de réactions affectives, de comportements naissants, où nous a situés l'étude des mots *ἔρος* et *ὄσιος*; nous n'y avons rencontré aucune représentation objective; nous avons pourtant reconnu que ces réactions se définissent par rapport à une réalité que le Grec perçoit, ou dont il prend conscience dans la réaction affective elle-même, bien qu'il ne la nomme pas. Les qualifications qu'il donne aux choses liées à cette réalité nous permettent de la caractériser tantôt comme ordre, tantôt comme puissance. Elle enveloppe l'existence humaine et la conditionne; toutefois les mots *ἔρος* et *ὄσιος* concernent moins cette réalité en elle-même qu'ils ne soulignent une attitude de l'homme en sa présence: celui-ci recherche, dans un accord de toute sa conduite avec l'ordre transcendant, une communication mesurée par cet ordre même avec la puissance religieuse.
2. L'étude des mythes nous a fait pénétrer dans un niveau de conscience où règnent des images d'une nature particulière; en dépit de leur objectivité — il est possible de les décrire et d'en donner par la sculpture ou la peinture une figuration matérielle — elles ne visent pas à représenter la réalité telle qu'elle est en soi. Elles ne sont pourtant pas gratuites et comportent une vérité. Elles concernent l'homme lui-même, elles expriment l'expérience intime qu'il fait de sa situation face à la réalité religieuse et des devoirs qui sont étroitement liés pour lui à cette situation.

La cosmogonie illustre une telle expérience. La puissance divine agit dans le monde; les faits cosmiques en sont les signes visibles; elle s'y différencie, s'y spécifie et tend à se soumettre, en se spécifiant, à un ordre éthique. Les races humaines se rattachent à cette activité. Les légendes relatives à l'origine d'Athènes nous ont montré comment le Grec vit à travers une communauté politique et



une histoire sa participation à l'action divine et son insertion dans l'ordre religieux.

3. La réflexion relative aux dieux nous entraîne à un autre niveau de conscience. Les représentations y ont une fonction cognitive et peuvent concerner la réalité divine elle-même. Mais la réflexion de l'Athénien du IV<sup>e</sup> se fait alors extrêmement prudente. Il affirme surtout la distance qui sépare l'intelligence humaine de la connaissance des dieux. Il se prononce moins sur leurs qualités propres que sur les modes de leur action dans le monde et dans l'histoire. Sans coïncider avec les choses ni avec les faits, elle leur est pourtant immanente; elle dirige l'événement par des voies obscures et, en dépit des apparences, elle est respectueuse de normes éthiques qui sont solidaires du divin lui-même <sup>22</sup>).
4. L'analyse des comportements rituels nous conduit à un niveau de conscience plus proche de celui où nous situait l'étude du sacré. Nous n'y trouvons point d'images, point de concepts spécifiques, mais des ensembles de comportements définis par une tradition et figés dans des structures qui demeurent irréductibles quels que soient les mythes ou les théories rationnelles par lesquelles il arrive parfois que le Grec cherche à les expliquer. L'étude de la structure sacrificielle nous a révélé qu'elle porte en elle-même un sens. En sacrifiant, le Grec renouvelle sa participation à la puissance divine et, du même coup, sa soumission à l'ordre religieux ou à la volonté des dieux.
5. Les comportements moraux nous ouvrent un niveau plus difficile à caractériser et peut-être moins clairement défini. Bien que la tradition influence ces comportements, elle ne les soumet à aucun schématisme contraignant; elle n'abolit pas leur spontanéité; elle n'en fournit pas de justification systématique mais les habitudes rituelles, les mythes, l'éducation de la pensée conceptuelle en définissent l'orientation. En les étudiant, nous voyons le Grec respectueux d'un ordre transcendant, signifié pourtant par l'aspect du monde physique et par les structures sociales, soucieux de définir sa place à l'intérieur de cet ordre, de s'y maintenir et d'en assurer la perpétuité. Ce souci définit ses devoirs familiaux et ses devoirs civiques, il définit ses vertus fondamentales, la mesure et la *δίκη*.

---

22) Eur. Ion, 1614 ss.

Ainsi l'hétérogénéité des faits immédiatement apparents de la religion grecque nous contraint à distinguer plusieurs niveaux de conscience, à chaque niveau les faits s'ordonnent et constituent des structures ou sont liés à des formulations spécifiques. En rétablissant en nous-mêmes ces structures, en épelant ces formulations, nous refaisons tant bien que mal l'expérience hellénique et nous lui découvrons une intelligibilité : elle conduit à des évidences, solidaires sans doute des structures et des formulations (il n'y a pas de prise de conscience possible sans de tels instruments), mais qui n'y sont pas réductibles. L'expérience effectuée à un certain niveau n'est pas immédiatement traduisible dans les langages qui appartiennent à des niveaux différents : je ne puis expliquer le rite ni par la mythologie ni par la réflexion sur le divin. J'ai tenté — pour les faire comprendre à des esprits modernes — de décrire ces expériences en termes d'ordre et de puissance ; cette transposition est trompeuse ; dans la mesure de sa validité, elle pourrait tout au plus s'ajouter aux formulations antiques ; elle ne doit en aucune manière s'y substituer. Les expériences accomplies aux différents niveaux sont pourtant cohérentes ; si cohérentes que nous ne doutons pas qu'il s'agisse en fait d'une même expérience diversement vécue. Les Grecs en étaient convaincus. Bien que la pensée théologique ne puisse expliquer à leurs yeux l'action du rite sur les dieux, ils estiment pourtant les servir ou leur rendre hommage en sacrifiant et si, dans sa logique interne, le mythe implique une image du dieu aussi incompatible avec le rituel d'offrande qu'avec la réflexion sur le divin, ils utilisent pourtant le langage mythologique pour faire l'apologie du culte ou pour signifier l'action de la puissance divine dans le monde ; c'est la même piété qui inspire leurs conduites cultuelles, leur activité fabulatrice, leur réflexion et leurs devoirs moraux ; à ces différents niveaux s'exprime une même attitude fondamentale, qui se définit et dont ils prennent conscience dans les langages divers propres à chacun d'eux.

Nous nous trouvons ainsi conduits aux conclusions suivantes :

1. L'expérience religieuse intéresse l'homme entier : toute tentative d'explication qui viserait à la réduire exclusivement à l'un des niveaux, que l'on tiendrait pour supérieur ou pour élémentaire, est fautive dans son principe même.
2. Pour être solidaire de certaines structures psychologiques, l'expé-

rience religieuse — son évidence nous l'avait déjà suggéré — n'est pas réductible à la constitution de telles structures.

3. Les structures s'édifient à chaque niveau selon des lois qui lui sont propres. Il serait facile de montrer que leur édification est en outre soumise à de multiples influences sociales. L'histoire peut déceler l'origine des matériaux qui s'ordonnent à l'intérieur de chacune d'entre elles; la sociologie et la psychologie, éclairer les règles qui président à leur formation; mais ces sciences n'en livrent pas la signification. Au contraire, dans la mesure où elles réduisent les structures à des schèmes, ou analysent et dissocient les matériaux qui se trouvent unis en elles, elles font perdre aux structures leur valeur significative.
4. En dépit de l'indépendance et de la spécificité que nous lui reconnaissons, l'expérience religieuse peut être accomplie seulement à travers des structures contingentes; la prise de conscience à laquelle elle conduit est solidaire de certains langages, en dehors desquels elle est inexprimable. En dépit toutefois d'une telle solidarité, elle peut être refaite et devenir intelligible; elle a, dans ce sens, une sorte d'universalité. Nous nous trouvons ainsi placés dans une situation paradoxale: nous devons distinguer l'expérience religieuse de ses formulations, mais reconnaître qu'elle ne peut avoir lieu sans elles; affirmer à la fois sa contingence et son universalité.

N'est-il pas contradictoire d'affirmer l'intelligibilité de l'expérience religieuse et d'affirmer d'autre part que cette expérience ne peut être exactement décrite en dehors du langage qui l'a conditionnée? Sans doute, si comprendre signifie: réduire ce qui nous est étranger à ce qui nous est familier. Non pourtant, si nous admettons — comme je l'ai suggéré — qu'il existe un autre type de compréhension consistant à nous transformer nous-mêmes pour nous rendre autant que possible semblable à l'autre et nous mettre en état d'entendre ou de parler son langage sans lui chercher de substitut. L'intelligibilité trouve alors son fondement dans la pure évidence de ce qui est vécu à travers ce langage

Mais nous rencontrons alors un problème redoutable. Les expériences religieuses diverses, conditionnées par l'usage d'instruments contingents, sont-elles toutes équivalentes? et, si ce n'est pas le cas, en vertu de quels critères, de quelles normes, est-il possible ou légitime d'apprécier leurs valeurs respectives? A cette question je ne saurais

répondre avec assurance ; je suggérerai pourtant, à titre hypothétique, quelques réflexions.

L'expérience religieuse intéresse l'âme humaine dans toute sa complexité ; elle ne touche pas seulement en elle l'intelligence ; elle associe l'affectivité, la volonté, la pensée dans une attitude commune plutôt que dans un savoir. Sa valeur ne se mesure donc pas exactement en termes de vérité. Elle concerne le rapport de l'homme avec la transcendance ; mais elle n'est pas une connaissance adéquate de ces deux termes ; elle est prise de conscience du rapport lui-même tel qu'il est vécu concrètement à l'intérieur d'une tradition, et pressentiment des exigences ou des normes que ce rapport impose à la conduite humaine. On peut essayer d'apprécier la précision et la profondeur d'une telle prise de conscience. La seule démarche qui nous le permette d'une manière immédiate est celle que nous avons esquissée, mais elle demeure subjective et ne nous fournit aucune norme étrangère à l'expérience même que nous voudrions juger. L'étude de certaines confusions qui menacent d'obscurcir la prise de conscience permet en revanche d'en définir négativement la pureté et cette démarche indirecte nous permet d'en évaluer, sinon la profondeur, du moins la précision.

1°) On peut confondre les niveaux de conscience, interpréter le langage propre à l'un d'entre eux selon les exigences ou les normes caractéristiques d'un niveau différent. De telles confusions se produisent notamment entre le niveau mythologique et le niveau conceptuel d'une part, entre le niveau rituel et le niveau moral d'autre part. La religion grecque nous en offre des exemples.

Il n'est pas certain que la structure du psychisme humain soit permanente au cours de l'histoire et que toutes les époques aient distingué les cinq niveaux que nous avons décrits ; il est possible que le niveau des représentations à fonction cognitive soit relativement récent. Dans ce cas, nous ignorons comment les images mythologiques étaient saisies, quelle fonction on leur reconnaissait avant qu'il ne soit constitué. Nous constatons du moins que le développement de la physique et celui de l'histoire au cours du V<sup>e</sup> siècle ont entraîné les Grecs à s'interroger sur la vérité objective de leurs traditions légendaires. Il est remarquable qu'ils n'aient pas alors renoncé à la mythologie ; des esprits aussi critiques qu'Euripide en sont nourris ; il y recourt constamment et l'utilise comme un instrument de pensée valable. Au IV<sup>e</sup> siècle, nous voyons les diplomates et les chefs d'état tirer argument de traditions

mythologiques dont la vérité historique leur paraît douteuse<sup>23</sup>), sans éprouver eux-mêmes ni provoquer chez leurs auditeurs nul sentiment d'incohérence ou de contradiction. Le mythe et la connaissance scientifique se sont établis pour eux sur deux niveaux distincts, où ils ont **chacun** leur légitimité. Cette distinction ne s'est pourtant pas opérée sans difficulté. Les critiques auxquelles, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, plusieurs philosophes soumettent les représentations mythologiques montrent qu'elles pouvaient avoir aux yeux de leurs contemporains une fonction cognitive, puisqu'ils contestent la validité de la connaissance mythologique. Bien qu'elles aient certainement troublé les esprits, leurs critiques n'ont en définitive pas affaibli la piété athénienne. Plusieurs auteurs du IV<sup>e</sup> la donnent en exemple et les orateurs, qui cherchent fréquemment à émouvoir les sentiments religieux des citoyens réunis à l'assemblée ou des jurés, pour influencer leurs décisions, en attestent effectivement la vitalité. La crise née du développement de l'esprit scientifique, loin donc de ruiner la religion athénienne, a favorisé une meilleure distinction des niveaux psychologiques et, dans l'expérience religieuse qu'elle a d'abord troublée, une prise de conscience plus précise. On pourrait montrer de la même façon comment se dissocient — chez des individus, il est vrai, plutôt que dans la conscience commune des Athéniens — les notions de pureté rituelle et de pureté morale. De telles crises et de telles évolutions nous montrent en quoi consiste ici la précision de l'expérience religieuse, et mettent en évidence la nature des confusions qui, dans un certain contexte historique, peuvent y faire obstacle.

2°) La solidarité de l'expérience religieuse avec ses instruments entraîne une confusion d'une autre sorte, plus grave et plus difficilement évitable. Elle présente deux formes différentes selon que l'on prend abusivement pour objet de l'expérience religieuse a) les formulations ou b) les structures sociales qui la conditionnent.

a) Dans le premier cas on ne reconnaît ni le caractère *contingent* de la formulation ni sa fonction *auxiliaire* pour voir en elle *cela même* que l'expérience religieuse révèle et dont elle tire sa valeur. Il en résulte que la formulation devient intangible et reçoit, avec la fixité, la dignité d'un dogme. On ne peut plus alors admettre de formulations différentes, ni envisager qu'elles fournissent à autrui les instruments d'une

23) Plut. Mor. 193 c-d. — Corn. Nep. Epam. 6. — Hyper. Deliacos cf. Oratores Attici (Muller) t. II, p. 392 ss.

expérience pleinement valable. Inversément, dès le moment où, découvrant les influences qui déterminent la formulation, on en reconnaît la contingence, on soumet à la même contingence la totalité de l'expérience religieuse pour en contester finalement la valeur. Les Grecs n'ont habituellement pas commis de telles méprises. Ils se montrent sans doute très attachés à leurs traditions ; elles leur offrent, pensent-ils, des instruments mythiques ou culturels adaptés à la situation qu'ils occupent parmi les hommes, et dont une expérience ancestrale a montré l'efficacité. Ils les savent cependant relatifs à cette situation et ne leur ont jamais attribué une valeur universelle ; ils ne cherchent pas à les exporter, l'esprit de prosélytisme leur est inconnu ; ils ont au contraire toujours pris au sérieux les croyances et les cultes étrangers dont ils s'efforcent de comprendre l'enseignement.

b) Les confusions d'un tel type menacent peut-être davantage les religions révélées que celles qui, comme la religion grecque, tirent leur origine d'une tradition plus ou moins clairement définie, n'excluant pas l'existence, ailleurs, de traditions différentes. Celles-ci sont en revanche plus facilement sujettes à des confusions d'un second type : On attribue aux structures sociales dont l'expérience religieuse est solidaire la valeur perçue au cours de cette expérience. Il en résulte qu'on les tient en principe pour intangibles et liées aux systèmes culturels par des liens essentiels, tels que toute modification de ces systèmes passe pour une atteinte portée à la société même et se voit, pour cette raison, condamnée. Les Grecs distinguent, je l'ai dit, l'ordre religieux de l'ordre social établi, mais ils le font parfois imparfaitement. Cette confusion explique, par exemple, les procès d'impiété qui se déroulent à Athènes, pour défendre la cité plus que les dieux eux-mêmes, et qui paraissent à première vue incompréhensibles dans une religion qui n'a point de dogmes et considère — à l'étranger — toutes les croyances ou tous les cultes avec sympathie. Cette sacralisation des structures politiques préserve les Athéniens d'une dissociation, qui pourrait être dangereuse, entre la religion et la vie sociale, mais elle limite la portée de leur expérience religieuse. Leur piété reste avant tout civique ou familiale et ne laisse pas à l'homme la possibilité d'accomplir pleinement sa vocation religieuse en dehors de cadres étroitement fixés. Il est vrai que l'on voit, chez certains philosophes ou peut-être dans certaines sectes, s'accomplir un effort pour affranchir la piété de ce conditionnement ; mais ils se situent par là même en marge de la

religion commune. Il est peut-être significatif que leur effort requière le développement de systèmes eschatologiques : au moment où la solidarité qui unit l'expérience religieuse aux structures sociales se relâche, celle qui l'unit à des formulations doctrinales se raffermir.

En résumé, l'étude des confusions qui menacent d'obscurcir l'expérience religieuse complète utilement la démarche subjective par laquelle nous essayons, tant bien que mal, de reproduire cette expérience. Or, dans une telle étude, l'histoire, la sociologie et la psychologie, dont nous contestons la compétence lorsqu'il s'agissait de déceler la signification des structures religieuses, retrouvent leur légitimité. En montrant sous quelles influences et selon quelles lois les structures, à chaque niveau, se constituent, elles aident à distinguer l'évidence perçue dans l'expérience religieuse des instruments au moyen desquels on l'a effectuée. Mais il reste nécessaire de l'effectuer au moyen de ces instruments même, en dépit de leur contingence, pour lui conserver sa spécificité, pour en déceler le sens original et la comprendre. Lorsqu'il s'agit d'une religion antique, une telle démarche est artificielle : les résultats auxquels elle conduit restent nécessairement approximatifs. Il faut en avoir conscience. Mais elle est la seule possible si l'on veut s'approcher d'une réelle intelligibilité. Elle constitue d'autre part une ascèse dont on peut personnellement tirer profit.

# SEELENVORSTELLUNGEN UND TOTENGLAUBE DER PERMISCHEN UND WOLGA-FINNISCHEN VÖLKER

VON

IVAR PAULSON

Die Seelenvorstellungen der permischen und wolga-finnischen Völker sind von mir früher in einer umfangreichen Untersuchung für alle nord-eurasischen Völker dargestellt worden.<sup>1)</sup> Dort war die Aufmerksamkeit ganz auf die Vorstellungen von der Seele oder den Seelen des lebenden Menschen gerichtet. Die eingehende Inventierung und Analyse des Materials hat die primitive (d.h. zur Volksreligion gehörende — ohne irgendwelchen kulturhistorischen oder wertenden Massstab gemessene, lediglich religionsphänomenologisch dargestellte) Seelenauffassung dieser Völker als eine durchgehend dualistische oder dualistisch-pluralistische erwiesen, d.h. sie wird von grundlegend verschiedenen Seelenelementen gebildet, die ich nach der von anderen Forschern<sup>2)</sup> früher herausgebildeten Terminologie *Freiseele* und *Körperseele(n)* benannt habe. Bei der Körperseele bzw. den Körperseelen wurde weiter noch zwischen der *Lebensseele* und der *Ichseele* unterschieden, da die Körperseelen in der Regel und im Unterschied zur Freiseele nicht einheitlich, sondern in Gestalt

---

1) I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung* (*The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, Monograph Series, Publication No. 5*, Stockholm 1958). Vgl. auch id., *Untersuchungen über die primitiven Seelenvorstellungen mit besonderer Rücksicht auf Nordeurasien. Ein vorläufiger Forschungsbericht* (*Ethnos* Vol. 21, Stockholm 1956), pp. 147-157.

2) E. ARBMAN, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien I-II* (*Le Monde Oriental* Vol. 20-21, Uppsala 1926-27); Å. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology* (*The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm, Monograph Series, Publication No. 1*, Stockholm 1953). Vgl. auch I. PAULSON, *Swedish Contributions to the Study of Primitive Soul-Conceptions. A short review* (*Ethnos* Vol. 19, Stockholm 1954), pp. 157-167.



verschiedener Seeleneinheiten aufgefasst worden sind. Kurz zusammengefasst kann diese eigentümliche, auch für andere Gebiete nachgewiesene <sup>3)</sup>, dualistisch-pluralistische Seelenideologie, die ich weiterhin auch für die Vorstellungen von den Seelen der Tiere in Nordeurasien festgestellt und behandelt habe <sup>4)</sup>, folgendermassen beschrieben werden.

Die Freiseele ist das freie, ausserkörperliche Erscheinungsbild des Eigentümers, sein zweites Ich (alter ego), das sich bereits zu Lebzeiten gelegentlich vom Körper trennen und ein selbständiges Dasein führen kann. Sie manifestiert sich nur als eine ausserkörperliche Seele in passiven, inaktiven Zuständen des Eigentümers, z.B. im Traum als sog. Traumseele, in Extase und Trance (z.B. besonders beim Schamanen) als sog. Tranceseele, sowie im sog. Seelenverlust (bei verschiedenen Krankheiten) als die „verlorene Seele“. Die Körperseele hat man sich in unserem Gebiet meistens differenziert als teils eine einheitliche (oder auch differenzierte) Lebensseele, die gerne mit dem Atem identifiziert wird (sog. Atemseele) als Trägerin der physischen Lebensfunktionen im Körper, teils, in einigen Fällen, noch als eine (seltener differenzierte) Ichseele als Trägerin der psychischen Lebensfunktionen des Individuums vorgestellt. Wenn nun die Körperseelen, d.h. die während des Lebens in der Regel fest an den Körper gebundenen belebenden Prinzipien und Potenzen, als vage hypostasierte Funktionsseelen (bzw. Lebenskräfte physischer und psychischer Art) nicht in vollem Masse des für uns geläufigen Wortsinnes als „Seelen“ bezeichnet werden können, so steht die Freiseele (alternativ auch „Bildseele“, „Schattenseele“) als eine lebendige, visuelle und gestalt-hafte Anschauung vom Menschen selbst in seiner ausserkörperlichen Erscheinungsform da, die als ein personenhaftes Wesen die Eigenschaften, darunter auch die Macht des Menschen trägt und in dieser Stellung sogar die Heiligung des letzteren zum Ausdruck bringen

3) So z.B. B. ANKERMANN, *Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern* (Zeitschrift für Ethnologie Bd. 50, Berlin 1918); ARBMAN, *op. cit.*; HULTKRANTZ, *op. cit.*

4) I. PAULSON, *Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nord-eurasischen Völkern* (Ethnos Vol. 23: 2-4, Stockholm 1958), pp. 127-157 und id., *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nord-eurasien. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen* (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 2, Stockholm 1961), pp. 17-47.

kann.<sup>5)</sup> Zusammen mit dem Körper bilden diese dualistisch-pluralistischen Seelenelemente das sog. Wesen des Menschen in der religiösen Volksüberlieferung, wie es durch Glaubensaussagen (Memorate, Sagen), Sitten und Gebräuche geschildert wird.<sup>6)</sup> Diese Vorstellungen mit den an sie gebundenen Erlebnissen haben sehr viel für die Auffassung vom Menschen im Leben und im Tod bedeutet.

Im folgenden soll nun kurz überprüft werden, wie sich die Seelenvorstellungen der permischen und wolga-finnischen Völker zu ihrem Totenglauben, d.h. zu den Vorstellungen vom Toten verhalten. Seelenglaube und Totenglaube sind in der diesbezüglichen wissenschaftlichen Literatur öfters miteinander verwechselt worden, indem man sich vielfach nicht den Unterschied zwischen der Seele oder den Seelen des lebenden Menschen und dem Toten als „Seele“, d.h. als ein der (Frei) Seele des lebenden Menschen ähnliches „seelisches“ Wesen, klargemacht hat. Man hat sich nicht immer darüber Rechenschaft gegeben, in welchem Sinne man vom Toten als von einer „Seele“ (bzw. Totenseele, Totengeist) spricht.<sup>7)</sup>

Mit Recht kann man sagen, dass in der Anschauung des Volksglaubens der lebende Mensch eine Seele oder verschiedene Seelen hat, der Tote aber vielmehr eine „Seele“ oder ein „Geist“, d.h. eine mehr oder minder körperlose, „seelische“ oder „geistige“ Erscheinung ist. Dies muss aber wieder unter einem doppelten Vorbehalt hingenommen werden. Erstens ist der Tote fast nie und nirgends nur als „Seele“ oder „Geist“, sondern in der Regel stets doppelt vorhanden gedacht: einerseits als Leichnam, dem man sogar gewisse Fähigkeiten zum Wirken und Handeln zuschreibt (der sog. lebende Leichnam), andererseits aber als die überlebende Seele, oder eine von den überlebenden Seelen, d.h. als sog. Totenseele oder Totengeist, eine mehr oder minder

---

5) Vgl. E. ARBMAN, *Seele und Mana* (Archiv für Religionswissenschaft Bd. 29: 3-4, Leipzig 1931); A. VILKUNA, *Das Verhalten der Finnen in „heiligen“ (pyhä) Situationen* (Folklore Fellows Communications No: 164, Helsinki 1956), pp. 22 ff.

6) A. VILKUNA *Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg* (Folklore Fellows Communications. No: 179, Helsinki 1959); I. PAULSON, *Der Mensch im Volksglauben der finnischen Völker* (Zeitschrift für Ethnologie Bd. 88: 1, Braunschweig 1963), pp. 49-65 und id., *Die Religionen der finnischen Völker* (I. Paulson, A. Hultkrantz & K. Jettmar, *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Die Religionen der Menschheit*, hrsg. von Ch. M. Schröder, Bd. 3, Stuttgart 1962), pp. 257 ff.

7) Vgl. I. PAULSON, *Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern* (Ethnos Vol. 25: 1-2, Stockholm 1960), pp. 84-118.

körperlose Existenzform des Toten, die den Verstorbenen in seiner vollen, ausserkörperlichen, persönlichen Identität vertritt. — Zweitens hat man sich in den Volksreligionen den Toten in dieser Gestalt, d.h. als Totenseele (oder Geist) in der Regel nicht in dem Grade körperlos (entmaterialisiert) gedacht, wie die Seele bzw. Freiseele des Lebenden.<sup>8)</sup> In ihrer Eigenschaft als Partner, oder Doppelgänger, der körperlichen Leiche, gewinnt die Totenseele, im Unterschied zur (Frei) Seele des Lebenden, einen mehr ausgesprochen körperlich-massiven Charakter<sup>9)</sup>, der auch mitunter ihre Verwechselung mit dem „lebenden Leichnam“ so leicht gemacht hat.<sup>10)</sup>

Da der Tote im Unterschied zum Lebenden nicht mehr in die zwischen dem Heiligen und Profanen geteilte irdische, diesseitige Existenzsphäre<sup>11)</sup> gehört, sondern in seiner jenseitigen Existenzform völlig dem Göttlich-Mächtig-Heiligen eingegliedert ist, soz. „der Gottheit eigenes Glied“ geworden ist<sup>12)</sup>, wie wir es unten im Zusammenhang mit dem Jenseitsleben und Ahnenkult der besprochenen Völker sehen werden<sup>13)</sup>, so liegt auch die Vorstellung oder Auffassung, die man sich von ihm gemacht hat, auf diesem übernatürlichen Plan, wo die diesseitigen, eindeutigen Dimensionen ihre Geltung verloren haben und das gleiche Phänomen der Multilokalisation herrscht, wie bei den übernatürlichen Wesen (Geistern, Göttern, bzw. der Gottheit) allgemein. So konnte man sich den Toten an verschiedenen Orten zugleich und in verschiedenen Existenzformen denken.

Wenn wir nun daran gehen, in der vorliegenden kurzen Übersicht das Verhältnis von Seelenvorstellung zum Totenglauben zu schildern, so muss daran erinnert werden, dass wir an dieser Stelle nur vom Toten als Totenseele oder Totengeist, nicht aber als Leichnam handeln.<sup>14)</sup> Dies geschieht darum, weil die Seelenvorstellungen beim

---

8) PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völkern*, pp. 266 ff., 273 ff.

9) Vgl. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, pp. 391 ff.

10) U. HARVA, *Det levande liket* (Arv Årg. 1, 1945, Uppsala 1946), pp. 101-113.

11) Vgl. M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Hamburg 1957), pp. 95 ff.

12) Vgl. AD. E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen* (2. Aufl., Wiesbaden 1960), pp. 340 ff.

13) I. PAULSON, *Ahnenkult der permischen und wolga-finnischen Völker* (*Paideuma Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. 9, Heft 2, Wiesbaden 1963).

14) Diese Seite des Totenglaubens, d.h. die Auffassung des Toten als Leichnam,

Lebenden einen so auffallend engen und intimen Zusammenhang zu jener Existenzform des Vorstorbenen aufweisen, die man Totenseele oder Totengeist zu nennen pflegt. Die Vorstellung vom Toten als „Seele“ oder „Geist“ wächst sozusagen genetisch-psychologisch aus der Seelenvorstellung beim lebenden Menschen heraus. Unsere Aufgabe wird es an dieser Stelle gerade sein, nachher wir die Seelenideologie für den Lebenden geschildert haben, an Hand von einer Reihe repräsentativer Beispiele zu zeigen, aus welchem Seelenelement die Vorstellung von der Totenseele oder dem Totengeist je herausgewachsen ist. Mit anderen Worten: welche Seele oder Seelen des lebenden Menschen werden als überlebende Seelen gedacht? Welche von den überlebenden Seelen vertritt den Verstorbenen in seiner totalen, geschlossenen, persönlichen Identität und kann somit als Totenseele oder Totengeist bzw. der Tote im eigentlichen Sinne angesprochen werden? In welcher Existenzform denkt man sich dabei die anderen eventuell überlebenden Seelen, z.B. als Grabgeist, Spukgeist u.a., die den Verstorbenen nicht als solchen vorstellen, sondern als selbständige übernatürliche Wesen anzusprechen sind?

Die andere Seite in der Gesamtvorstellung vom Toten, d.h. die Auffassung vom Verstorbenen als Leichnam (bzw. auch „lebender Leichnam“) wird in Zusammenhang mit dem Totenritual in anderem Kontext behandelt, da dort diese Ideologie am besten zum Vorschein kommt. — Wie der lebende Mensch aus Körper und Seele bzw. Seelen bestehend gedacht worden ist, so fasst die Volksreligion auch den Toten stets doppelt auf: einerseits als Leiche, andererseits als Totenseele oder Totengeist. Beide Vorstellungen vom Toten stehen jedoch miteinander in einer mystischen Wechselbeziehung: was u.a. sehr einleuchtend daraus ersehen werden kann, dass man vielfach angenommen hat, eine der Leiche, dem toten Körper, zugefügter Schaden wirke sich in ähnlicher Form auf die Gestalt der Totenseele aus.<sup>15)</sup> Im Zusammenspiel der beiden Vorstellungen ist auch die grundlegende Identität in der Auffassung vom Toten als einem einheitlichen person-

---

kommt am besten im Zusammenhang mit den Bräuchen des Totenrituals zum Vorschein.

15) Das Gleiche kann auch bei den Jagdriten mit Knochen und anderen körperlichen Überresten des erlegten Wildes festgestellt werden: s.z.B. I. PAULSON, *Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker* (*Zeitschrift für Ethnologie* Bd. 84: 2, Braunschweig 1959), pp. 270-293 und id., *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes*, pp. 181 ff.

haften bzw. persönlich-identischen Wesen bewahrt. Darin äussert sich aber die oben angedeutete übernatürliche, ins Heilig-Göttliche übergreifende Dimension des Totenglaubens, die ihn als ein spezifisch religiöses Phänomen auszeichnet.<sup>16)</sup>

## I

Wie in ihren anderen Glaubensvorstellungen, so haben auch im Seelenglauben der Syrjänen grosse und bedeutende Verschiebungen stattgefunden, was durch den lange andauernden und ziemlich tiefgreifenden russischen bzw. auch orthodoxen Einfluss auf ihre alte Volksreligion erklärt werden kann. Die ursprüngliche Lebensseele von der Art einer „Atemseele“ hat bei ihnen die Rolle der Freiseele ganz usurpiert und stand bereits zur Zeit der diesbezüglichen Aufzeichnungen, d.h. Ende des 19. Jahrh., im Begriff, einen einheitlichen Seelenbegriff nach Muster der christlich-orthodoxen Seelenlehre zu bilden. Die ursprüngliche Freiseele dagegen, hat sich vom Menschen sozusagen völlig gelöst und ist zu einer sog. Schutz- oder Schicksalsseele geworden.<sup>17)</sup> In dieser Funktion, sowie z.T. auch noch im Totenglauben, lässt sie jedoch ihren ursprünglichen Charakter noch klar genug erkennen.

Dass mit der später immer mehr im christlich-monistischen Sinne gebrauchten Seelenbenennung, *lol*, *lov*, „Atem, Leben, Seele des Menschen“,<sup>18)</sup> ursprünglich an die im Atem aufgefasste belebende Seele („Atemseele“) des Körpers gedacht worden ist, die während des ganzen Lebens untrennbar an den Körper gebunden war, geht aus einigen Nachrichten hervor, wo es heisst, dass manche Syrjänen noch am Ende des 19. Jahrh. fest daran geglaubt haben, *lol*, *lov*, verschwinde beim Sterben wie Dampf in der Luft.<sup>19)</sup> Auch ein Vergleich mit den etymologisch entsprechenden Seelenbenennungen für die Lebensseele als „Atemseele“ bei den nächsten Sprachverwandten der Syrjänen,

16) Vgl. I. PAULSON, *Vom Wesen und aus der Geschichte der Religion (Papers of the Estonian Theological Society in Exile, Popular Series 2, Stockholm 1963)*, pp. 31 ff.

17) Zur Phänomenologie der sog. Schutz- oder Schicksalsseele s. HULTKRANTZ, *op. cit.*, pp. 374 ff. sowie PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordcurasischen Völker*, pp. 310 ff.

18) U. HOLMBERG, *Permalainen uskonto* (Porvoo & Helsinki 1914), pp. 16 f.

19) V. NALIMOV, *Zagrobniy mir po verovanijam zyrjan (Etnografičeskoe Obozrenie 72-73, Moskau 1907)*, pp. 2 ff.

den Wotjaken, wo die dampfartig vorgestellte Lebensseele *lul* heisst, bestätigt diese Annahme.<sup>20)</sup>

Dass man sich die „Atemseele“, wenigstens sekundär, auch in der Rolle der bereits zu Lebzeiten des Menschen gelegentlich von seinem Körper sich trennenden Seele, d.h. Freiseele, vorstellen konnte, zeigt eine Überlieferung, wonach die Seele (*lol*) einer schlafenden Frau ihrem Munde in der Gestalt eines kleinen Mäuschens entschlüpft, auf ihrer Brust herumläuft, und, nachdem ihr der Mund zugedeckt wird, sich in Dampf auflöst und in diesem Zustande sich wieder mit dem Körper vereinigt.<sup>21)</sup> Der dampfartige Charakter dieser ausserkörperlich in Erscheinung tretenden Seele verrät immerhin noch klar genug ihren Ursprung in der Vorstellung von einer im Atem aufgefassten Körperseele bzw. Lebensseele.

Nach Nalimovs Angaben haben sich die Syrjänen in der Regel vorgestellt, dass die Seele (*lol*, *lov*) im Schädel des Menschen (und Tiers) wohnt und mit dem Tode des Eigentümers nicht vergeht.<sup>22)</sup> Bei der Gedächtnisfeier für den Verstorbenen, die am dritten Tage nach dem Tode veranstaltet wurde, öffneten die Permjakten (d.h. die Süd-Syrjänen im ehem. Gouv. Perm) die Tür, setzten sich an den gedeckten Tisch, und luden den Toten ein, mit ihnen zusammen in seinem alten Heim zum Essen zu erscheinen, indem sie ihn mit *lol*, „Seele“, ansprachen.<sup>23)</sup> Die ursprünglich im Atem identifizierte Lebensseele bzw. Atemseele erscheint hier also bereits in der Rolle der persönlich gedachten überlebenden Seele, dem Totengeist, der den Toten in seiner ganzen, geschlossenen, persönlichen Identität repräsentiert. Den Übergang von der älteren Vorstellung von einer im Tode wie Dampf in der Luft sich auflösenden Atemseele zur Auffassung von der Lebensseele als Erscheinungsform des Toten post mortem, d.h. als eine überlebende Seele, hat wohl der russisch-orthodoxe Seelen-

20) H. PAASONEN, *Über die ursprünglichen seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen völkern und die benennungen der seele in ihren sprachen* (*Journal de la Société Finno-Ougrienne* 26: 4, Helsinki 1909), pp. 18 f.; PAULSON, *op. cit.*, pp. 69 ff.

21) HOLMBERG, *op. cit.*, loc. cit. und id., *Finno-Ugric, Siberian* (*The Mythology of all Races* Vol. IV, Boston 1927), p. 7. Zum internationalen Charakter dieser, auch in zahlreichen Wandersagen fixierten Vorstellung s. z.B. K. STRAUBERGS, *Die Epiphanie der Seele* (*Commentationes Balticae* III, 6, Bonn 1957), pp. 12 ff.

22) NALIMOV, *op. cit.*, p. 4.

23) HOLMBERG, *Permalaisten uskonto*, p. 16; N. DOBROTOVORSKIJ, *Permjaki* (*Vestnik Evropy* IV, Petersburg 1883), p. 577.

begriff (*duša*) vermittelt, wie es der Fall auch bei einer Reihe anderer nordeurasischer und osteuropäischer Völker gewesen ist.<sup>24)</sup>

Nach dem Glauben der Syrjänen hat der Mensch — wie auch die Tiere — ausser der „Seele“ (*lol, lov*) noch einen besonderen Doppelgänger, *ort*, in der sich die alte Vorstellung von der Freiseele in veränderter Gestalt erhalten hat.<sup>25)</sup> Die Syrjänen haben erklärt, dass was der betreffende Mensch in seinem Leben macht oder unternimmt, das macht auch sein Doppelgänger, *ort* (russ. *dujnik*, „Doppelgänger“). So hat der ungarische Forscher Fuchs eine Volksüberlieferung davon aufgezeichnet, wonach ein Mädchen einmal die zur Erde gefallene Spindel aufheben wollte; in diesem Augenblick hörte sie auch über sich in der Luft ein Summen. Sie griff nach der Spindel in der Luft, in dem festen Glauben, ihr *ort* hätte ihre Spindel aufgehoben die nun in der Luft summe.<sup>26)</sup>

Eine der ältesten Nachrichten über den *ort* der Syrjänen stammt vom russischen Forscher Popov, der folgende Mitteilung über diese Vorstellung vom Doppelgänger des Menschen gemacht hat. Die Syrjänen hätten geglaubt, dass jeder Mensch seinen eigenen, besonderen *ort* habe, der in der Luft wohnt. Kaum kommt das Kind zur Welt, gesellt sich ihm sein *ort* bei. Dieser Doppelgänger nimmt manchmal körperliche Gestalt an und erscheint den Verwandten, Freunden und Bekannten desjenigen, dessen Tod nahe bevorsteht. Hierzu wählt *ort* vorzüglich die Nachtzeit und hat ein blaues Flämmchen bei sich, d.h. erscheint in dieser Gestalt. Er zeigt durch sein Benehmen, sein Tun und Treiben, wessen Tod bevorsteht. Z.B. soll sein Erscheinen den nahen Tod des Hausherrn anzeigen, wenn man wie ein Hacken hört; soll ein Kind sterben, so tollt er herum wie dieses usw. Ausser dem Vorhersagen des Todes besteht die Pflicht des Doppelgängers darin, alle Stellen aufzusuchen, welche der Verstorbene bei seinen Lebzeiten besucht hat. (*Ort* ist hier mit dem Toten selbst identifiziert worden). Deshalb rühmt sich der Syrjäne vor seinen Landsleuten, wenn er weit von seiner Heimat zu Besuch war und nach Hause zurückkehrt: „Ich

24) Vgl. D. ZELENIN, *Russische (ostslavische) Volkskunde* (Berlin & Leipzig 1927), p. 333 und F. HAASE, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven* (Breslau 1939), pp. 330 ff. sowie HOLMBERG, *Finno-Ugric, Siberian*, pp. 3 ff.

25) PAULSON, *op. cit.*, pp. 77 ff. und id., *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes*, p. 24.

26) D. R. FUCHS, *Eine Studienreise zu den Syrjänen* (*Keleti Szemle* XII: 3, Budapest 1911), pp. 238 f.

habe dem *ort* den Weg gemacht (eigentlich: getreten). Eine alte Frau erzählte Popov, dass in der Nacht, als ihr Vater starb, der 130 Werst weit von ihr wohnte, sein *ort* ihr erschienen ist, der — wie es ihr Vater gewöhnlich getan hatte — viermal mit dem Finger unter dem Fenster anklopfte und danach verschwand. Der *ort* wird — setzt Popov hinzu — von den Syrjänen für einen guten Geist gehalten. <sup>27)</sup>

Am ausführlichsten hat der syrjänische Forscher Nalimov den Doppelgänger glauben seines Volkes beschrieben. Jeder Mensch hat seinen Schutzgeist, Doppelgänger, seinen *ort*, der unsichtbar in der Nähe seines Schutzbefohlenen weilt. Den Körper des *ort* sieht man nur selten. Ein Jüngling erzählte, er habe einmal seinen *ort* gesehen, der ihm bis aufs Haar ähnlich ausgesehen habe. Eine Frau wieder hatte den *ort* ihres Grossvaters gesehen. Der *ort* macht dieselbe Arbeit, wie sein Schutzbefohlener, spielt dieselben Spiele wie dieser. Er tut dies so offen, dass alle Umstehenden und der Betreffende selbst ihn hören; manche sehen ihn auch. Der *ort* sagt den Tod seines Schutzbefohlenen voraus. Nach dem Glauben einiger Syrjänen übergeht die Seele (d.h. *lol*, *lov*) des Verstorbenen in den *ort*. (D.h. die „Seele“ bzw. die ursprüngliche Lebensseele und der Doppelgänger bzw. die Freiseele stellen post mortem den Toten zusammengefasst vor). Die Seele des Doppelgängers (d.h. wohl dieser selbst) übergeht manchmal in Vögel. In diesem Fall wird der Tod des Menschen auf folgende Weise vorausgesagt: Der Vogel fliegt mit Ungestüm ins Zimmer hinein, schlägt mit dem Kopf an die Wand und stirbt. Auch Tiere haben ihren Doppelgänger. Auch der Doppelgänger der Tiere fliegt in der Gestalt eines Vogels ins Zimmer, schlägt mit dem Kopf an die Wand und stirbt. Die Syrjänen prüfen diesen Vogel aufmerksam. Nach seinen äusseren Merkmalen urteilen sie, wer sterben müsse: ein Mensch oder ein Tier — und namentlich wer von ihnen. <sup>28)</sup>

Auch Žakov hat den Doppelgänger der Syrjänen geschildert. Diese haben ihm erzählt, dass wenn der Mensch zu Besuch geht, folgt hinter ihm sein *ort*, sein Schatten, sein Doppelgänger, der gerade so aussieht, wie der betreffende Mensch selbst, ein eben solches Gewand trägt, wie dieser. Wenn der Mensch stirbt, lebt der *ort* noch weiter, d.h. sein

---

27) N. ПОПОВ, *Zyrjane i zyrjanskij kraj* (*Izvestija Obščestva Ljubitelej Estestvoznaniija, Antropologii i Etnografii pri Moskovskom Universitete* 13: 2, Moskau 1874), pp. 57 ff.

28) NALIMOV, *op. cit.*, p. 13.



Doppelgänger überlebt ihn. Der Vater des Erzählers war gestorben, doch die Leute sahen ihn in einem blauen Tuchkleid auf der Brücke sitzen, sie sahen auch auf dem Doppelgänger denselben weissen Hut, denselben bunten Gurt, wie er ihn immer getragen hatte.<sup>29)</sup>

Das syrjänische Wort *ort* hat man mit „Schatten, Schutzgeist, Erscheinung, Vision, Trugbild, Gespenst“ übersetzt.<sup>30)</sup> Auch das Alpdrücken ist als *ort* bezeichnet worden. Denn wenn der Mensch sich niederlegt, legt sich auch der *ort* nieder; wenn der *ort* sich nun auf den Menschen legt, kann dieser dadurch ersticken, haben die Syrjänen resoniert. Vor einem Unglück sowie vor dem Tod erscheint der *ort* demjenigen, den das Unglück betreffen wird, oder seinen Bekannten; er meldet sich dann auch durch ein Summen in der Luft.<sup>31)</sup> Wiedemann hat aus allen diesbezüglichen Nachrichten über den Doppelgänger der Syrjänen folgende Zusammenfassung gezogen: „Die Syrjänen glauben, dass jeder Mensch von der Geburt an seinen eigenen *ort* habe, der in der Luft wohne und den Tod seines Schutzbefohlenen vorhersage, meist den nächsten Angehörigen und Freunden, selten ihm selbst, dadurch, dass er sich in sichtbarer Gestalt zeige“. <sup>32)</sup>

Der Doppelgänger, *ort*, erscheint also in den Berichten als ein vom Menschen während des Lebens völlig getrenntes, mit eigenem Willen und Wollen ausgerüstetes übernatürliches Wesen, das nur in seiner Erscheinung in der Gestalt des Eigentümers oder Schützlings, sowie in der Seelenbenennung (vgl. *urt* der Wotjaken, *ört* der Tscheremissen<sup>33)</sup>, noch seinen Ursprung in der Freiseelenvorstellung aufweist, nunmehr aber eher eine Schutz- oder Schicksalsseele zu nennen ist.<sup>34)</sup> Dass *ort* ursprünglich auch die überlebende Seele gewesen ist bzw. diese bezeichnet hat, zeigt am deutlichsten die Nachricht von Nalimov, wonach die „Seele“ (*lol, lov*) des Verstorbenen nach dem Tode in den *ort* übergehe, wonach der Verstorbene und sein *ort* „ein

29) K. ŽAKOV, *Jazyčeskoe mirosozërčanie zyrjan* (Naučnoe Obozrenie 8: 3, Petersburg 1901), p. 17.

30) PAASONEN, *op. cit.*, p. 19, Anm. 1.

31) FUCHS, *op. cit.*, p. 239.

32) Nach FUCHS, *op. cit.*, loc. cit. Vgl. auch PAASONEN, *op. cit.*, p. 19, Anm. 1.

33) PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, pp. 66 f., 70 f.

34) Vgl. HOLMBERG, *Finno-Ugric, Siberian*, p. 10, wo *ort* der Syrjänen Schutzgeist (tutelary genius, guardian spirit) genannt wird und HULTKRANTZ, *op. cit.*, p. 386, Anm. 83, wo der Vergleich mit der nordamerikanisch-indianischen Schutzseelenvorstellung gemacht worden ist.

und dasselbe Wesen" sind.<sup>35)</sup> — Die aus der Lebensseele oder Atemseele hervorgegangene einheitliche „Seele" fließt sozusagen post mortem mit der Doppelgängergestalt zusammen: beide im Leben getrennte Seelenelemente gehen in der geschlossenen und einheitlich aufgefassten Gestalt des Toten auf, in der dieser im Jenseits vorgestellt worden ist. Auch sollen nach dem Glauben einiger Syrjänen die *ort* der Verstorbenen, d.h. die Toten in Gestalt ihrer *ort*, am Gedächtnisfest, das am vierzigsten Tage nach dem Tode veranstaltet wurde, in der Gestalt der Verstorbenen zu Hause erscheinen und an der Feier teilnehmen, wonach sie wieder ins Jenseits verschwinden.<sup>36)</sup> Nach Mitteilung von Popov richteten die Syrjänen Gebete an die Ahnenseelen (hier *ort* genannt), die überall dort umhergingen, wo der Mensch während seines Lebens gewesen war.<sup>37)</sup>

Man kann die Seelenauffassung der Syrjänen auf einen ursprünglichen Dualismus zwischen der im Altem identifizierten Lebensseele (*lol*, *lov*) einerseits und der Freiseele (*ort*) andererseits zurückverfolgen. Die Freiseele hat sich jedoch zu einer dem Eigentümer gegenüber selbständigen Doppelgängergestalt, der Schutz- oder Schicksalsseele entwickelt; während die Lebensseele („Atemseele"), indem sie beim Lebenden gewisse Züge der Freiseele angenommen hat, einen einheitlichen Seelenbegriff nach dem Vorbild der orthodoxen Seelenlehre gebildet hat. Die Eschatologie der Syrjänen lässt ebenfalls diese Verschiebung in ihrem Seelenglauben deutlich erkennen: für den persönlich aufgefassten Toten im Jenseits hat man beide Seelenbegriffe angeführt, einmal ist er als „Seele" (*lol*, *lov*), ein anderes Mal als „Doppelgänger" (*ort*) angesprochen worden. Der Dualismus ist damit post mortem gewissermassen aufgehoben worden.

## 2

Die Wotjaken haben angenommen, dass der Mensch ausser seinem Körper eine Lebensseele bzw. „Atemseele", *lul*, sowie die Freiseele, *urt*, hat. *Urt* ist auch die allgemeine Benennung der überlebenden Seele nach dem Tode, der Totenseele oder des Totengeistes, gewesen.

---

35) NALIMOV, *op. cit.*, loc. cit.

36) PAASONEN, *op. cit.*, p. 19; HOLMBERG, *Permlaisten uskonto*, p. 17.

37) POPOV, *op. cit.*, loc. cit.

Die „Atemseele“ hat sich aber an verschiedenen Stellen unter dem Einfluss des russischen Seelenbegriffes (*duša*) zu einer Art einheitlichen Seelenkonzeption entwickelt.<sup>38)</sup>

Die mit dem Atem identifizierte Lebensseele, *lul*, ist als die im Atem erscheinende Lebenskraft oder das Leben schlechthin aufgefasst worden, das im letzten Atemzug — *lul-poton*, „Entweichen der *lul*“ — den Körper durch den Mund und die Nasenlöcher verlässt, und verschwindet, wohin, das hat man nicht gewusst. Man hat lediglich erklärt, *lul* vergehe wie Dampf in der Luft. Beim Tode eines mächtigen Zauberers hat man einen starken Seelenwind ausbrechen gehört, oft als Sturm und heftiges Unwetter, was durch das Entschwinden der „Atemseele“ erklärt wurde.<sup>39)</sup> In dieser Auffassung hat man sich die Lebensseele also nicht als ein persönliches Seelenwesen, sondern lediglich als das an den Atem gebundene Leben bzw. Lebenskraft, -potenz oder -prinzip vorgestellt.

Das Wort *urt*, mit dem die Wotjaken die als ein persönliches Seelenwesen vorgestellte Freiseele bezeichnet haben, kann mit „Seele, Geist des Verstorbenen, Gespenst, Vision“ übersetzt werden.<sup>40)</sup> Es ist nach Paasonen und Harva ein altertümliches Wort, das bereits vielfach durch *lul* (in einem neuen, christlich-monistischen Sinne) ersetzt worden ist. Die im ehem. Gouv. Perm und Ufa ansässigen östlichen Wotjaken, die ja überhaupt mehr von ihrem alten Volksglauben erhalten haben als die westlichen Wotjaken, sollen zur Zeit von Harvas Besuch kurz vor dem ersten Weltkrieg noch klar und eindeutig zwischen den beiden Seelenbegriffen *urt* und *lul* in ihrem ursprünglichen Sinne unterschieden haben.<sup>41)</sup>

Die Freiseele (*urt*) kann sich aus verschiedenen Anlässen bereits zu Lebzeiten des Menschen gelegentlich von seinem Körper trennen. Aus altertümlichen Redensarten, in denen sich die genuinen Glaubensvorstellungen der alten Volksreligion erhalten haben, geht hervor, dass man geglaubt hat, der Mensch könne seine *urt*-Seele aus manchem Anlass verlieren. Von einem Erschrockenen sagte man z.B.: „sein *urt* ist weggegangen“, wenn der Betreffende die Fassung oder sogar

---

38) HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 14 f.; PAULSON, *op. cit.*, pp. 69 ff.

39) HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 17 f.

40) PAASONEN, *op. cit.*, p. 18; HOLMBERG, *op. cit.*, p. 14.

41) HOLMBERG, *op. cit.*, loc. cit.

das Bewusstsein verloren hatte. <sup>42)</sup> Auch glaubte man, dass der Seelenverlust Krankheit mit sich bringen kann. Darum holte man den Zauberer, der die entschwundene Seele wieder ausfindig machen und zur Rückkehr bewegen konnte. Eine „Seelensuche“ wurde wörtlich „urt-Suchen“ (*urt-kuton*) genannt. Mitunter soll eine Seelensuche in Verbindung mit der Namensgebung eines Kindes vorgenommen worden sein. Wenn das Kind erkrankte, viel schrie und sonst unruhig war, glaubte man, dass es nicht seinen richtigen Namen bekommen hatte und unternahm es, diesen durch Hilfe des Zauberers ausfindig zu machen. Es handelte sich gewöhnlich um den Namen eines verstorbenen Angehörigen, der dabei in Frage kam. <sup>43)</sup> — Hier kann eine Art von Reinkarnationsglaube in Betracht kommen, wobei der Name des verstorbenen Verwandten (Ahn) entweder identisch mit dessen Seele (Totenseele, Totengeist, d.h. der Tote selbst), oder doch als Träger einer solchen präexistierenden Seele angesehen worden ist. Andererseits kann es sich aber auch nur um die Übertragung der Wesenseigenschaften des Verstorbenen auf das Kind handeln, womit die guten Eigenschaften und Fähigkeiten des Ahnen weitergeführt werden sollen. <sup>44)</sup>

Die Seelensuche wurde bei den Wotjaken aber nicht nur „urt-Suchen“, sondern stellenweise auch *lul-uttšan*, „lul-Erkundung“, genannt <sup>45)</sup>, was auf die oben bereits erwähnte sekundäre Ersetzung der alten Freiseelenbenennung *urt* durch die neue, mehr in der Richtung einer einheitlichen Seelenkonzeption hinauslaufenden Vorstellung von der „Atemseele“ (*lul*) hinweist.

*Urt* verlässt den Körper nicht nur bei Erkrankung, sondern auch im Schlafe, haben die Wotjaken geglaubt. Die Freiseele fungiert damit als eine typische sog. Traumseele. Wenn sie beim Erwachen nicht zurückkehrt, erkrankt der Mensch, wird blass und siecht langsam dahin, hat man gemeint. Darum darf man einen Schlafenden auch nicht vor dem natürlichen Erwachen aufwecken, da sonst seine Seele draussen

---

<sup>42)</sup> I. SMIRNOV, *Votjaki (Izvestija Obščestva Archeologii, Istorii i Etnografii pri Kazanskom Universitete* 8: 2, Kasan 1890), pp. 176 f.; PAASONEN, *op. cit.*, loc. cit.

<sup>43)</sup> HOLMBERG, *op. cit.*, p. 14. Vgl. auch J. WASILJEV, *Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne* 18, Helsinki 1902), pp. 16 ff., 100 ff.

<sup>44)</sup> Vgl. HULTKRANTZ, *op. cit.*, pp. 325 f.

<sup>45)</sup> WASILJEV, *op. cit.*, p. 102.

bleiben kann und der Betreffende erkrankt, haben die Wotjaken erklärt. 46)

Ausser in der Gestalt des Menschen, kann *urt*, die ausserkörperlich auftretende Seele, auch in verschiedenen tierischen (theriomorphen) Gestalten erscheinen. Eine ihrer vielen Metamorphosen ist die Gestalt einer Fledermaus. Die Wotjaken haben geglaubt, dass die *urt*-Seelen der Schlafenden als Fledermäuse herumfliegen, weshalb man diese auch zur Nachtzeit sieht, da die Menschen dann schlafen und ihre Seelen sich von ihnen entfernt haben. Wenn sich solch eine „Seelenfledermaus“ jemanden nähert, vermutet man in ihr die Seele eines Verwandten oder Bekannten. Von den Wotjaken im ehem. Gouv. Ufa hat Harva eine Überlieferung aufgezeichnet, wo erzählt wird, wie die wachenden Arbeitskameraden eines Schlafenden seine Seele (*urt*) als Fledermaus herumfliegen sahen, und nach dem Erwachen des Betreffenden von ihm erfuhren, dass er im Traume tatsächlich alle diejenigen Stellen besucht hatte, wo sich die Fledermaus herumtrieb. 47)

Die theriomorphen Epiphanien der Seele haben auch für den Totenglauben viel bedeutet. 48) Ausser in Gestalt einer Fledermaus hat man sich bei den Wotjaken die Freiseele als einen kleinen grauen Schmetterling, *urt-bugli*, „*urt*-Schmetterling“, vorgestellt. Diese Erscheinungsform der Seele ist meistens an die Totenseele, die Seele der Verstorbenen, gebunden gewesen. Zur Zeit der grossen Gedächtnisfeiern für für die Toten im Frühling hat man früher allgemein solche „Seelenschmetterlinge“ herumfliegen gesehen. 49) Mitunter hat aber auch die Seele eines Lebenden diese Gestalt angenommen. Nach einer Aufzeichnung Harvas hat man die nach einem heftigen Erschrecken fortgeflogene Seele (*urt*) eines Menschen in der Gestalt eines wirklichen Schmetterlings eingefangen. Eine alte Zauberin begab sich deswegen mit einem weissen Tuch in der Hand auf die Suche nach dem verschwundenen Seelenschmetterling. Als sie endlich eines kleinen grauen Schmetterlings ansichtig wurde, fing sie ihn ins Tuch, faltete es sorg-

46) HOLMBERG, *op. cit.*, p. 15.

47) HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 14 f. Vgl. auch id., *Finno-Ugric, Siberian*, pp. 7 f.

48) Vgl. z.B. STRAUBERGS, *op. cit.*

49) HOLMBERG, *Permalaisten uskonto*, p. 16. Vgl. z.B. auch P. BOGAJEVSKIJ, *Očerki religioznych predstavlenij votjakov* (*Etnografičeskoe Obozrenie* 1890: 4, Moskau 1890), pp. 42 ff.

fältig zusammen und brachte es zu dem betreffenden Menschen, dem das Tuch um den Hals gebunden wurde. Am nächsten Morgen wurde sodann Blei gegossen und nach den Gussfiguren geurteilt, ob es auch die richtige Seele des Erkrankten war, die man eingefangen hatte.<sup>50)</sup> Anschaulicher kann man sich die Seelensuche kaum vorstellen.

Der wotjakische Zauberer (*tuno*), von dem bereits oben im Zusammenhang mit der Seelen- und Namenssuche die Rede war, unternahm u.a. auch Krankenheilungen, Auskünfte über verlorengegangene Dinge, Anweisungen der richtigen Opferverrichtungen u.a.m. Von einer eigentlichen „schamanistischen Seelenfahrt“ des Zauberers gibt es bei den Wotjaken zwar keine unmittelbaren Nachrichten, die Forscher haben aber nach der ganzen Art seines Auftretens geschlossen, dass die Zeit nicht lange zurückliegen kann, wo er seine Seele in ekstatischen Trancezuständen vom Körper lösen und auf Erkundungsfahrten ausschicken konnte, wie es die Schamanen der nordeurasischen Völker getan haben.<sup>51)</sup> In alten Zeiten, so wurde unter den Wotjaken erzählt, konnten „schwarze Zauberer“ sogar durch die Luft fahren, in der Gestalt einer Katze oder eines Hundes anderen Menschen Schaden zufügen und anderen Unfug stiften. Solche bösen, zauberkundigen Menschen wurden u.a. *vedin* (russ. *vedun*) genannt, was die Dämonisierung des Zauberers als Fremdeinfluss erscheinen lässt.<sup>52)</sup> Ob hier ein direkter Zusammenhang mit dem Seelenglauben vorliegt, indem es die Seele des Zauberers war, die durch die Luft fuhr und allen Unfug trieb, kann nicht ganz eindeutig ersehen werden. Nach fremden, tatarischen und russischen Vorbildern, glaubten die Wotjaken, wie ihre benachbarten Völker, an allerlei Schadenzauber. So waren die *ibir* (tat. *ubir*) die Seelen böser Menschen, besonders Hexen und Zauberer, die als Feuerschweife herumflogen und anderen Lebewesen Leid stifteten. Auch die Seelen von Verstorbenen können als sog. *kulem-ubir*, „Toten-*ubir*“, d.h. Vampyre, anderen Menschen das Blut aussaugen, was an den unter den Russen stark verbreiteten Vampyrglauben erinnert.<sup>53)</sup> Auf jene oder andere Art stehen alle solche

50) HOLMBERG, *op. cit.*, 15 f. und id., *Finno-Ugric, Siberian*, pp. 8 f.

51) S. z.B. J. KROHN, *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 83*, Helsinki 1894), 99 ff., 102; WASILJEV, *op. cit.*, pp. 14 ff.; HOLMBERG, *Permlaisten uskonto*, pp. 203 ff.

52) M. BUCH, *Die Wotjaken (Acta Societatis Scientiarum Fennicae XII*, Helsingfors 1883), p. 467; HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 207 ff.

53) Y. WICHMANN, *Tietoja Votjaakkien Mytologiasta (Vähäisiä Kirjelmä*

Vorstellungen auch mit dem Totenglauben irgendwie in Verbindung.

Wie oben bereits gesagt, wird die Freiseele, oder, was hier näher liegt, die einheitliche Seele, bei einigen Wotjaken mit der Bezeichnung für die ursprüngliche Lebensseele, *lul*, benannt. Dass dies eine recht späte und sekundäre Erscheinung ist, hat Harva ausdrücklich festgehalten.<sup>54)</sup> Der ursprüngliche Dualismus in den Seelenvorstellungen der Wotjaken besteht in der Dichotomie zwischen der Lebensseele, d.h. der belebenden „Atemseele“, *lul*, einerseits und der Freiseele, *urt*, andererseits. *Lul* hat aber in grossen Teilen des Wotjakengebietes die Rolle der Freiseele übernommen und nach dem Vorbild der russisch-orthodoxen Seelenlehre einen einheitlichen Seelenbegriff gebildet. Ursprünglich sind *urt* und *lul* jedoch bei den Wotjaken getrennte Seelenbegriffe gewesen, was sich am längsten noch bei den östlichen Wotjaken erhalten hat.<sup>55)</sup>

Die Eschatologie der wotjakischen Volksreligion war von dieser Verschiebung in ihrer Seelenideologie für den Lebenden auffällig wenig berührt. Die Totenseele oder den Totengeist nannten die Wotjaken noch vor dem ersten Weltkrieg ohne Unterschied *urt*, womit sie ja auch die Freiseele bezeichneten. Genetisch-psychologisch gesehen geht die Vorstellung vom Toten als einem persönlich-identischen Wesen ja auf die Anschauung vom Menschen selbst zurück, dessen ausserkörperliche Erscheinungsform nun schon einmal durch die Freiseele manifestiert wird. Obwohl sich bei den Wotjaken für den Lebenden ein neuer, einheitlicher Seelenbegriff um die ursprüngliche Lebensseele oder „Atemseele“ (*lul*) zu bilden begonnen hatte, die stellenweise sogar die Freiseele beim lebenden Menschen bezeichnen konnte, galt doch bis zuletzt die Freiseele als die einzige überlebende Seele, d.h. der Tote selbst bzw. die Totenseele oder der Totengeist, wurde nie *lul*, sondern immer *urt* genannt. Bis der Leichnam noch auf dem Totenlager liegt, berichtet Harva davon, weilt *urt* in dessen Nähe. Nach dem Begräbnis weilt *urt* noch längere Zeit im Sterbehaus, wie es im

---

*julk. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura* XVII, Helsinki 1892), p. 12; HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 155 f. Vgl. ZELENNIN, *op. cit.*, pp. 161, 164; HAASE, *op. cit.*, p. 274; TH. SEBEOK & F. J. INGEMANN, *Studies in Cheremis: The Supernatural* (Viking Fund Publications in Anthropology 22, New York 1956), pp. 56 f.

54) HOLMBERG, *op. cit.*, pp. 14 ff.

55) HOLMBERG, *op. cit.*, p. 17. Nach SMIRNOV, *op. cit.*, loc. cit. sollen *lul* und *urt* im Wotjakischen als synonyme Bezeichnungen für die Seele (russ. *duša*) gebraucht worden sein.

Zusammenhang mit dem Totenritual geschildert wird, begibt sich aber zuletzt zum Friedhof, von wo sie, geladen oder ungeladen, zuweilen die Angehörigen besucht, was in der Regel mit den Totengedenktagen zusammenhängt. <sup>56)</sup>

## 3

Nach dem Glauben der Tschheremissen hat der lebende Mensch ausser seinem Körper eine im Atem aufgefasste Lebensseele, nebst einer anderen Körperseele von unbestimmteren Charakter, sowie die Freiseele, deren ursprüngliche Stellung und Rolle in ihrer Seelenideologie ebenso gut bewahrt gewesen ist wie bei den Wotjaken. Daher haben sich bei ihnen auch die eschatologischen Vorstellungen in einer reinen, unvermischten Gestalt erhalten und zeichnen ihren Totenglauben in seiner Ursprünglichkeit gut aus.

Für die mit dem Atem identifizierte Lebensseele haben die Tschheremissen zwei Benennungen, von denen die zweite aber nur in einem begrenzteren Gebiet bei einem Teil des Volkes gebraucht wurde. Allgemein bekannt war die Benennung *šüləš*, „Odem“, die eine Lebensseele von Atemseelencharakter bezeichnet, die den Körper belebt und diesen zu Lebzeiten nie verlässt. Mit dem letzten Atemzug geht sie durch den Mund heraus, wohin, konnten die Tschheremissen nicht sagen. <sup>57)</sup> Man scheint sie sich nicht als ein irgendwie personifiziertes, persönliches Seelenwesen vorgestellt zu haben, sondern lediglich als den Atem, „Odem“, wie es auch der Namen besagt.

Bei den am südlichen Wolgaufer ansässigen sog. Bergtscheremissen war die Benennung für die „Atemseele“ *iäŋ*, eine altertümliche Seelenbenennung aus der finnisch-wolgaischen Sprachperiode (vgl. livisch, *jeng*, estnisch *hing*, finnisch *henki*), wo es wahrscheinlich an Stelle einer noch älteren Bezeichnung für die Lebensseele als „Atemseele“ aus der finnisch-permischen (vgl. wotjakisch *lul* und syrjänisch *lol*) oder finnisch-ugrischen Sprachperiode (vgl. ostjakisch *lil* und wogulisch *lili*) aufgekomen ist. <sup>58)</sup> In den anderen tscheremissischen Dia-

<sup>56)</sup> HOLMBERG, *op. cit.*, p. 18. Vgl. auch BOGAJEVSKIJ, *op. cit.*, pp. 42 ff.: WICHMANN, *op. cit.*, pp. 39 ff.; WASILJEV, *op. cit.*, pp. 104 ff., 108 ff.

<sup>57)</sup> U. HOLMBERG, *Tschheremissen uskonto* (Porvoo & Helsinki 1914), pp. 11; id., *Die Religion der Tschheremissen (Folklore Fellows Communications No: 61, Helsinki 1926)*, pp. 12 f.

<sup>58)</sup> Vgl. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, pp. 41 (Finnen), 50 (Esten und Liven), 69 f. (Wotjaken), 76 f. (Syrjänen), 80 ff. (Ostjaken und Wogulen).



lekten findet es sich in der Form *jeg*, „Mensch, Lebewesen“, was jedoch von den Sprachforschern als eine sekundäre Ableitung angesehen wird. Wie die im Atem aufgefasste Lebensseele der übrigen Tscheremissen, ist auch die „Atemseele“ der Bergtscheremissen bis zum Tode untrennbar an den Körper gebunden und entweicht erst mit dem letzten Atemzug, wobei gesagt wird: „*iäŋ* ging fort“, d.h. „er starb“. <sup>59)</sup>

Eine andere belebende Körperseele bzw. Lebensseele wird mit dem tschuwaschischen Lehnwort *tšon* (tschuwaschisch *tšun*, „Seele“ <sup>60)</sup> benannt. *Tšon* ist auch bis zum Tode mit dem Körper ihres Eigentümers untrennbar verbunden, hat keinen festen Aufenthaltsplatz im Organismus, sondern bewegt sich im Körper bald hier, bald dort, wie die Tscheremissen erklärt haben. Wenn ein Schlag gegen irgendeinen Körperteil tödliche Folgen hat, so ist nach der Anschauung der Tscheremissen *tšon* gerade an dieser Stelle gewesen. Harva bemerkt dazu, dass selbst das Zerspringen des Kopfes nach ihrer Vorstellung noch nicht tödliche Folgen mit sich ziehen braucht, wenn *tšon* nicht gerade im Kopfe ist. <sup>61)</sup> Paasonen meint, dass die Tscheremissen die mit *tšon* bezeichnete „neue Vorstellung von der menschlichen Seele“ zusammen mit dem Wort von den Tschuwaschen übernommen haben, was durch die enge Nachbarschaft dieser beiden Völker durch mehr als ein Jahrtausend zu erklären wäre. <sup>62)</sup>

Die Freiseele („Schatten- oder Gespenstseele“) ist von den Tschere-  
missen *ört*, „Gestalt, Schatten, Geist von Verstorbenen, Gespenst“  
genannt worden (vgl. *urt* als Freiseelenbenennung bei den Wotjaken,  
*ort* der Syrjänen). <sup>63)</sup> *Ört* kann bereits zu Lebzeiten des Menschen  
seinen Körper gelegentlich auf kürzere oder längere Zeit verlassen,  
so z.B. bei Krankheiten, Bewusstlosigkeit (Ohnmacht), im Traume  
und anderen ähnlichen Zuständen. Von einem Bewusstlosen sagten die  
Tscheremissen: „sein *ört* ist fort“. Auch beim plötzlichen Erschrecken  
entflieht die Freiseele aus dem Körper des Menschen, haben sie ge-

59) PAASONEN, *op. cit.*, p. 23. Vgl. auch G. JAKOVLEV, *Religioznye obrjady čeremis* (Kasan 1887), pp. 78 ff.

60) N. V. NIKOLSKIJ, *Kratkij konspekt po etnografii čuvaš* (Kasan 1911), p. 71.

61) HOLMBERG, *Tšheremissien uskonto*, p. 11; id., *Die Religion der Tschere-  
missen*, p. 13; id. *Finno-Ugric, Siberian*, p. 4.

62) PAASONEN, *op. cit.*, p. 8.

63) HOLMBERG, *Tšheremissien uskonto*, loc. cit.; id., *Die Religion der Tschere-  
missen*, pp. 12 f.

glaubt. Wenn jemand einen anderen heftig erschreckt, sagt der Betreffende: „du vertreibst meinen *ört*“. Sehr leicht kann die Freiseele eines Kindes ihren Körper verlassen, wonach das Kind erkrankt, unruhig und schlaflos wird. Dann musste man Hilfe bei einem Zauberer oder bei den Zaubersprüchen suchen, um die verlorene Seele wieder zurückzubringen. <sup>64)</sup>

Nach gesicherter und sicher genuin tscheremissischer Glaubensanschauung steht die Auffassung vom Seelenverlust mit der helfenden Tätigkeit des Zauberers, des „Traumsehers“, in Verbindung, dessen Freiseele (*ört*) während des Traumes auf die Suche nach erwünschter Auskunft gehen kann. Der Zauberer verkehrt durch seine Freiseele (als Traumseele) mit der Geisterwelt. Seine Hilfe wurde auch bei Krankheiten in Anspruch genommen, wobei er die Ursache und die Mittel zur Heilung (z.B. das nötige Opfer an die übernatürlichen Mächte) durch seine Traumgesichte erschloss. <sup>65)</sup>

Der Seelenverlust wurde bei den Tscheremissen allgemein als eine sehr ernste Krankheitsursache angesehen. Die Freiseele tritt in der Anschauung der Tscheremissen besonders als die im Traume wandernde Seele, die sog. Traumseele, auf. Wenn einer geträumt hat, dass er in der Stadt war, so sagt er: „mit meinem *ört* ging ich in die Stadt“, indem er fest davon überzeugt ist, dass er, d.h. er selbst in Gestalt seiner Seele, in der Nacht dort gewesen ist: „Wenn mein *ört* nicht dort wandelte, wie könnte ich dann die Stadt sehen gerade so, wie sie ist?“, resoniert der Tscheremisse. — Das Träumen ist einfach „Wandeln des *ört*“ genannt worden. — Wenn der Mensch erwacht, kehrt die Seele in den Körper zurück. Sollte es aber nicht der Fall sein, so kann der Betreffende erkranken. <sup>66)</sup>

Die Freiseele (*ört*) soll sich übrigens auch vom Eigentümer etwas früher trennen, als die Lebensseele, wenn der Mensch im Sterben liegt, haben die Tscheremissen angenommen. Von einem, der bereits im Sterben liegt, sagte man: „sein *ört* ist bereits entschwunden, aber sein *tšon* (d.h. die belebende Körperseele) ist noch nicht gegangen.“

---

64) HOLMBERG, *Die Religion der Tscheremissen*, p. 195.

65) HOLMBERG, *Tscheremissen uskonto*, pp. 91 ff.; id., *Die Religion der Tscheremissen*, pp. 192 ff.; SEBEOK & INGEMANN, *op. cit.*, 178 f. mit der dort angeführten Literatur.

66) PAASONEN, *op. cit.*, p. 17; HOLMBERG, *Tscheremissen uskonto*, p. 11; id., *Die Religion der Tscheremissen*, pp. 13 f.; id., *Finno-Ugric, Siberian*, p. 6.

Wenn die Freiseele nicht wieder zurückkehrt, ist der Tod sicher. Bisweilen kann es jedoch geschehen, dass die Freiseele eines Totkranken wohl bereits in die jenseitige Welt eingegangen ist, aber von dort nach einiger Zeit zurückkehrt, wonach der betreffende Mensch am Leben bleibt und gesund wird. Darum hielten die Tscheremissen früher auch streng an der Sitte der Totenwache. Die Verwandten und Nachbarn sassen still bei der Leiche und achteten darauf, ob *ört* doch nicht in den Körper des Verstorbenen zurückkehrt. <sup>67)</sup>

Ausser in menschlicher Gestalt, kann *ört*, die Freiseele, auch in der Gestalt eines Schmetterlings erscheinen, wenigstens nach dem Tode, als „Seelenschmetterling“, eine unter den osteuropäischen Völkern weit verbreitete Vorstellung. <sup>68)</sup>

In den Seelenvorstellungen der Tscheremissen lässt sich der pluralistische Dualismus zwischen den Lebensseelen, d.h. der „Atemseele“ (*šūlaš, iäŋ*) und der Körperseele *tšon*, einerseits, und der Freiseele (*ört*) andererseits sehr klar und deutlich erkennen. Dies hat auch Folgen für ihren Totenglauben gehabt, indem nur die Freiseele als eine überlebende Seele den Toten als solchen post mortem repräsentiert hat. Über die Rolle und Stellung der Freiseele als überlebende Seele nach dem Tode schreibt Harva zusammenfassend folgendes:

„Nach dem Tode vereinigt sich *ört* nicht mehr völlig mit dem Körper; trotzdem steht es doch weiterhin in einem nahen Verhältnis zu ihm. Im allgemeinen herrscht der Glaube, dass sich das *ört* des Verstorbenen in der Nähe von dessen Leiche aufhält. Bei der Beerdigung folgt *ört* dem Toten zur Begräbnisstätte. Es ist jedoch nicht mehr so abhängig vom Körper wie vorher (d.h. im Leben). Oftmals, besonders in der ersten Zeit nach dem Tode, schweift *ört*, den Hinterbliebenen entweder unsichtbar oder in der Gestalt des Toten erscheinend, im Dorfe herum. Bisweilen erscheint er als kleiner Sperling (*ört-lepenə*, „ört-Schmetterling“). <sup>69)</sup>

In seiner Darstellung über den Totenkult bei den Tscheremissen hat

67) PAASONEN, *op. cit.*, loc. cit.; HOLMBERG, *Die Religion der Tscheremissen*, p. 16.

68) Vgl. HAASE, *op. cit.*, pp. 330 ff.

69) HOLMBERG, *Tscheremissen uskonto*, p. 11; id., *Die Religion der Tscheremissen*, p. 14. In seinem finnischen Originaltext hat HOLMBERG an dieser Stelle von einem „kleinen, grauen Schmetterling“ (*pienen, harmaan perhosen muodossa* — „in der Gestalt eines kleinen, grauen Schmetterlings“) berichtet. Der „Sperling“ in der deutschen Übersetzung dürfte wohl auf einem Fehler beruhen.

Harva im Zusammenhang mit der Schilderung des Totenrituals sehr anschaulich beschrieben, wie der Tote (als die Totenseele, *ört*) bei den Gedächtnisfeiern feierlich vom Grabe abgeholt und nach Hause gefahren, dort die ganze Nacht hindurch gefeiert und dann beim Tagesanbruch wieder mit Ehrfurcht und Liebe zum Grab zurück begleitet wird.<sup>70)</sup>

Die Freiseele vertritt als die überlebende Seele den Menschen nach dem Tode, genau wie auch im Leben, in seiner vollen, persönlichen Identität; die im Atem aufgefasste Lebensseele („Atemseele“) sowie die andere belebende Körperseele (*tšon*) haben keine postmortale Existenz, wie sie ja auch im Leben nicht als persönliche Seelenwesen vorgestellt worden waren.

#### 4.

Nach der Anschauung der Mordwinen hat der Mensch eine, oder ev. zwei verschiedene Lebensseele(n), sowie eine Freiseele. Diese Seelenideologie zeichnet ihren alten Volksglauben aus, in die jedoch später die kirchliche Seelenlehre bedeutende Verschiebungen und Änderungen gebracht hat, von denen auch ihre volkstümliche Eschatologie im Totenglauben betroffen worden ist.

Die Lebensseele wird gewöhnlich im Erzä-Dialekt *ojm'e*, im Mokscha-Dialekt *vajm'ä* genannt. Das Wort bedeutet in beiden „Atem, Atemzug, Geist, Seele, lebendes Wesen“. <sup>71)</sup> Ob seine ursprüngliche Grundbedeutung „Atem“ oder „Herz“ gewesen ist, darin gehen die Ansichten der Sprachforscher auseinander. <sup>72)</sup> Wahrscheinlich hat dies finnisch-ugrische Wort einst bei vielen zu dieser Sprachfamilie gehörenden Völker eine belebende Körperseele bezeichnet, deren Sitz vorzüglich im Herzen aufgefasst und die zugleich auch mit dem Atem identifiziert worden ist. <sup>73)</sup>

Die im Atem aufgefasste Lebensseele erscheint auch bei den Mord-

---

70) HOLMBERG, *Die Religion der Tscheremissen*, pp. 25 ff., 29, 31; id., *Finno-Ugric, Siberian*, pp. 49 ff.

71) U. HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko* (Porvoo & Helsinki 1942), pp. 26 ff.; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen (Folklore Fellows Communications No: 142, Helsinki 1952)*, p. 20.

72) Vgl. E. N. SETÄLÄ, *Suomen suku I* (Helsinki 1926), p. 128 und Y. H. TOIVONEN, *Spuren primitiver Seelenvorstellungen in der Sprache (Finnisch-ugrische Forschungen 27, Helsinki 1941)*, pp. 206 f.

73) PAULSON, *op. cit.*, pp. 234 ff., 256 ff.

winen während des ganzen Lebens untrennbar an den Körper des Eigentümers gebunden, sie trennt sich von diesem erst im letzten Atemzug in der Sterbestunde. Wenn ein Mensch starb, sagten die Erzänen: „seine *ojme* entfernte sich“, oder „er gab seine *ojme* auf“, d.h. das Leben entschwand mit dem letzten Atemzug.<sup>74)</sup>

Die Mokschanen haben angenommen, dass die Atemseele (*vajmä*) eines Sterbenden bei seinem Tode in ein Kind übergehen kann, dass gerade zu dieser Stunde geboren wird, oder auch in den Mutterschoß eines Weibes, dass gerade dann empfängt.<sup>75)</sup> In dieser Art des Reinkarnationsglaubens dürfte es sich nach der älteren und ursprünglicheren Auffassung um den Gedanken einer Übertragung des Lebens oder der Lebenskraft in der „Atemseele“ bzw. im Atem als Lebensseele handeln, wobei *vajmä* wohl durchaus substantiell, nicht aber irgendwie als ein persönliches Seelenwesen vorgestellt worden zu sein braucht. Da, wie wir noch hören, die „Atemseele“ später aber persönliche Wesenszüge angenommen hat und vielfach die einheitlich gedachte Seele des Menschen nach Art der orthodox-kirchlichen Seelenlehre zu bilden begonnen hat, kann in diesem Zusammenhang auch nicht von einem persönlichen Wiedergeburtsglauben abgesehen werden. Die berührte Verschiebung in der Seelenideologie der Mordwinen hat ja auch eine soz. gedoppelte Eschatologie in ihren Volksglauben gebracht, indem sich heidnische und christliche Anschauungen synkretistisch zusammengeballt haben.<sup>76)</sup>

Ausser mit *ojme*, *vajmä* hat man bei den Mordwinen früher die Lebensseele auch *arne* genannt. Die ursprüngliche Bedeutung dieses nur bei den Erzänen bekannten Wortes ist den Sprachforschern nicht näher bekannt. Von einem sehr schlecht aussehenden Menschen, der im Dahinsiechen ist, sowie besonders von derart dahinsiechenden Tieren, sagte man: „er (bzw. es) hat nichts als den Geist (*arne*) übrig“, wobei man mit „Geist“ den „Lebensgeist“ bzw. das physische Leben des Wesens meinte. In welcher Art man sich diesen „Lebensgeist“ bzw. die Lebensseele *arne* vorgestellt hat, davon gibt es keine Nachrichten.<sup>77)</sup> Es kann sein, dass *arne* eine spezielle Tierseele bzw.

74) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 16; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 20.

75) HARVA, *op. cit.*, loc. cit.

76) Vgl. HAASE, *op. cit.*, 330 ff.

77) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 16; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 20.

belebende Körperseele (Lebensseele) der Tiere gewesen ist, die — ähnlich wie z.B. die Seelenbezeichnung *toss* bei den Esten — nur in einem übertragenen Sinne auch für die Menschen in Gebrauch gekommen ist. <sup>78)</sup>

Die Freiseele („Schattenseele“), die sich bereits zu Lebzeiten gelegentlich von ihrem Eigentümer trennen kann, wird von den Erzänen *tšopatša*, von den Mokschanen *šopatša* genannt und kann wortwörtlich mit „Gestalt, Bild, Schatten“ übersetzt werden. <sup>79)</sup> Bei den Erzänen im ehem. Kreise Arzum im Gouv. Nižnij-Novgorod fand Paasonen als Bezeichnung dieser Seele das Wort *tšov*, das aber nicht allein, sondern stets in Verbindung mit *patša*, also als *tšov-patša*, zur Anwendung kam. *Tšov* soll nach Paasonen dem wogulischen Wort *torw*, *torwi* entsprechen, das bei den Ostjaken im gleichen Sinne wie *is*, „Schattenseele“ (Freiseele) gebraucht wird. <sup>80)</sup> Das Parallelwort zu *tšov* — *patša* — wäre nach Harva dasselbe Wort wie ostjakisch *patšak*, „die gespensternde Schattenseele eines totgeborenen Kindes“. <sup>81)</sup> Die mordwinischen Freiseelenbenennungen *tšopatša*, *šopatša* gehen somit auf eine aus zwei gleichsinnigen Wörtern zusammengesetzte Seelenbenennung für die als „Schattenseele“ aufgefasste Freiseele zurück. Ausser „Seele, Schatten, Bild, Gestalt“, kann das Wort auch für ein Geisterwesen im allgemeinen, besonders aber für den Totengeist, angewendet werden. <sup>82)</sup>

Die Freiseele haben die Mordwinen einst auch mit einem anderen Wort bezeichnet, das Paasonen im Pronomen *es*, „selbst“, festgestellt hat. Er schreibt darüber folgendes: „Wenn endlich der mordwine das hitzige fieber und die epilepsie, d.h. krankheiten, in denen der mensch das bewusstsein zu verlieren pflegt, *es-orma*, *es-urma* nennt, was der jetzigen bedeutung von *es* gemäss „selbst-krankheit“ zu übersetzen wäre, so ist es einleuchtend, dass zu der zeit, als jene benennungen

---

78) Vgl. O. Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I* (Skrifter utg. av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folkliksforskning 18: 1, Lund 1949), p. 183; PAULSON, *op. cit.*, p. 61.

79) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, pp. 16 f.; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, pp. 20 f.

80) PAASONEN, *op. cit.*, p. 11.

81) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 16; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 20 f.

82) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 17; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 21.

zuerst entstanden, das wort *es* in der sprache noch die bedeutung „seele“ gehabt haben muss.“<sup>83)</sup> Diese Erkrankungen wären demzufolge durch das Entschwinden der Seele, dem Seelenverlust, erklärt worden, wobei die Seele (Freiseele) als Trägerin des Bewusstseins aufgefasst worden wäre. Parallele Erscheinungen bei den Finnen, sowie anderen sprachverwandten und benachbarten Völkern, können die Annahme von Paasonen stützen. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse auf eine Deutung des finnischen Sprachforschers Toivonen hinzuweisen, wonach die ursprüngliche Seelenbenennung *es* im Mordwinischen auch den Kopf bedeutet haben kann.<sup>84)</sup> Der Kopf ist somit wohl als der Sitz der Seele gedacht worden, d.h. als die Lokalisation der nur ausserkörperlich in Erscheinung tretenden Seele (Freiseele) in ihren passiven, inaktiven Zuständen. Hätten wir noch weitere Belege von der Rolle dieser mit *es* benannten Seele auch im Wachzustand des Menschen, z.B. als Trägerin der geistigen (psychischen) Funktionen, würde ihre Stellung als sog. Ichseele zu erwägen sein.<sup>85)</sup>

Wie die Freiseele von den Mordwinen vor allem als eine sog. Traumseele, d.h. die im Traume in Erscheinung tretende ausserkörperliche Erscheinungsform des Menschen, aufgefasst worden ist, geht daraus hervor, dass man beim Erscheinen jemanden im Traume gesagt hat: „seine Seele (*tšopatša*) kam.“<sup>86)</sup> — Die sehr nahe und intime genetisch-psychologische Verbindung der Freiseele eines Lebenden mit der Totenseele oder dem Totengeist geht aus einer vom mordwinischen Heimatforscher (sog. Bauernstipendiat) Zorin unter den Erzänen im ehem. Kreise Bugurslan gemachten interessanten Aufzeichnung hervor, in der *tšopatša* (Zorin: „Geist oder Besitzer“) sowohl die Freiseele wie den Totengeist bezeichnet:

„Wenn einer Frau der Mann oder einem Manne die Frau stirbt, oder wenn die eine von den beiden Eehälften irgendwo abwesend ist, z.B. der Mann im Kriegsdienst, und die zu Hause gebliebene sich sehr sehnt, weint und an den anderen denkt, so beginnt dieser ihr zu

---

83) PAASONEN, *op. cit.*, p. 8.

84) Y. H. TOIVONEN, *Sanat puhuvat. Muutamien sanojen ja kuvitelmiin historiaa* (Porvoo & Helsinki 1944), p. 107.

85) Vgl. PAULSON, *op. cit.*, pp. 253 ff.

86) HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 17; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 21.

erscheinen und plagt sie mitunter, bis sie halb tot ist. Wenn die Betreffende keinem gegenüber etwas davon sagt, beginnt es nach und nach zu vergehen, bis die Aussenstehenden, wenn sie ihren Zustand bemerkt haben, sie zwingen zu gestehen und sie weder bei Tage noch bei Nacht allein irgendwo gehen lassen. Aber *tšopatša* erscheint weiter am Bett der Kranken, poltert an die Stubenwände, packt mitunter die Schläferin am Bein und zieht sie auf den Fussboden. Da versucht man *tšopatša* auf folgende Weise loszuwerden" (Es folgt eine längere und umständliche Schilderung, wie man den Poltergeist durch verschiedene Zaubermittel und Sprüche loswerden kann).<sup>87)</sup>

In dieser Schilderung ist die Freiseele des abwesenden Mannes bzw. der Totengeist des verstorbenen Ehegatten, der seine Frau bedrängt, recht grob-massiv und handgreiflich-körperlich geschildert worden, was der volkstümlichen Auffassung in solchen Zusammenhängen sicher gerecht wird. Die Freiseele als Traumseele tritt dagegen meist sehr „luftig“ und „schattenhaft“ auf. Noch massiver als die polternde Freiseele eines Lebenden, hat man sich aber mitunter die Totenseele gedacht, was eine andere Aufzeichnung von Zorin bezeugt. Bei der Einsargung der Leiche, so heisst es dort, wird mit dem Messer oder der Axt auf den Platz eingehauen, von wo der Tote gerade fortgehoben wurde, damit seine Seele (*tšoptša*) nicht dableibe.<sup>88)</sup> Weitere Belege zur Auffassung von der Totenseele werden im Zusammenhang mit dem Totenritual gebracht.

Ausser in menschlicher Gestalt, d.h. in der Gestalt ihres Eigentümers, dessen alter-ego, ausserkörperliche Erscheinungsform, die Freiseele ja ist, kann *šopatša* in der Anschauung der Mokschanen auch in Vogelgestalt erscheinen. Ein in der Abenddämmerung herumfliegender Vogel von der Grösse und dem Aussehen des Kuckucks ist von ihnen als Seelenvogel und Omen angesehen worden, ohne dass gradezu gesagt wäre, ob es sich in dieser theriomorphen Epiphanie der Seele um die vogelgestaltige Metamorphose der Freiseele eines Lebenden, oder um die Totenseele handelt, die ja bei den Mordwinen, wie bei anderen benachbarten Völkern in Osteuropa, oft als „Seelenvogel“ vorgestellt worden ist.<sup>89)</sup>

---

87) HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 22.

88) HARVA, *op. cit.*, pp. 49 f.

89) HARVA, *op. cit.*, p. 23.



Die Seelenvorstellungen der Mordwinen haben also bis in die neueste Zeit hinein ganz gut noch die alten dualistischen Züge in der Zweiheit zwischen der Lebensseele, die vorzüglich als eine „Atemseele“ erscheint, einerseits, und der Freiseele („Schattenseele“) andererseits bewahrt. Durch die Beeinflussung seitens der russisch-orthodoxen Kirchenlehre ist die „Atemseele“ aber bereits gewissermassen in die Rolle der einheitlichen Seele im christlich-monistischen Sinne eingerückt, und steht im Begriff eine einheitliche Seelenkonzeption zu bilden. Am deutlichsten und stärksten hat sich diese Verschiebung in der Eschatologie des mordwinischen Volksglaubens kenntlich gemacht und ihren Totenglauben umgeformt.

Die „Schattenseele“ (Freiseele) oder der „Schatten des Verstorbenen“ (*tšopatša, šopatša*) scheint nach allem zu urteilen, was wir darüber wissen, die ursprünglich allein überlebende Seele gewesen zu sein, die den Toten im unterirdischen Jenseits sowie bei den Gedächtnisfeiern in persönlicher Identität repräsentiert hat.<sup>90)</sup> Der Verstorbene wird in dieser „anderen Welt“ (*tona ši*) in Gestalt seiner Seele fortlebend gedacht. — Eine gewisse sekundäre Personifizierung der „Atemseele“ hat aber, wohl nach dem Muster der russisch-orthodoxen Seelenlehre, wo die Seele (*duša*) in den Himmel oder die Hölle kommt, das eschatologische Bild verändert. In einem christlich-synkretistisch gefärbten Totenritual dachte man sich auch bei den Mordwinen, dass die „Atemseele“ (*ojme, vajmä*) sich hinauf in den Himmel, zum Himmelsgott begibt. Für sie wurde nach einem gerade eingetroffenen Todesfall „Seelenwasser“ (*ojme-ved*) auf das Fensterbrett gestellt und das „Lösegeld für die Seele“ (*ojme-itks*) entrichtet, d.h. dem Toten in den Sarg mitgegeben, was alles an die ähnlichen Totenrituale der Russen und anderer benachbarter Völker erinnert.<sup>91)</sup> Es ist anscheinbar ein voll persönlich gedachtes Seelenwesen, dass in dieser Anschauung unter der Bezeichnung der „Atemseele“ auftritt, sich längs eines an das Fensterbrett gestellten Holzspanes („Seelen- oder Totenbrücke“<sup>92)</sup> hinauf zum Himmelsgott (*vere-pas*) begibt und im himm-

90) S. z.B. in HARVA, *op. cit.*, pp. 20, 24, 33, 39, 127, 129.

91) Vgl. ZELENIN, *op. cit.*, pp. 319 ff., 331 ff.; HAASE, *op. cit.*, pp. 301 ff., 311 ff., 318 ff.

92) Zur Totenbrücke in der Jenseitstopographie der ost- und nordeuropäischen Völker s. z.B. HAASE, *op. cit.*, pp. 333 f.; K. STRAUBERGS, *Zur Jenseitstopographie* (*Arv* Vol. 13, Uppsala & Copenhagen 1957), pp. 73 ff.; D. STRÖMBÄCK, *Om Draumkvaedet och dess källor* (*Arv* Vol. 2, Uppsala 1946), pp. 35-70.

lischen Paradies als die „helle (*valdo*, d.h. „verklärte“) Seele“ umschrieben wird.

Wir können somit bei den Mordwinen zwei selbständige eschatologische Vorstellungen vom Schicksal der Seele bzw. des Verstorbenen, der durch seine Seele(n) repräsentiert wird, nebeneinander im Volksglauben verzeichnen: eine ältere und für die heidnische Volksreligion ursprünglichere, wo die Freiseele im unterirdischen Jenseits den Toten darstellt, und eine jüngere, christlich-synkretistische, wo die „Atemseele“ als persönliches Seelenwesen den Verstorbenen in dessen Identität vertritt und in den Himmel (oder die Hölle) kommt. Zur Bezeichnung der neuen Seelenvorstellung im christlich-monistischen Sinne haben die Mordwinen, wie die anderen seitens der russisch-orthodoxen Kirche bekehrten Völker, das Wort gewählt, womit die „Atemseele“ früher allein bezeichnet wurde, weil es inhaltlich-begrifflich dem russischen *duša*-Begriff am besten entsprach.<sup>93)</sup> Den Toten hat man sich danach doppelt gedacht: als „Schatten“ in der Unterwelt, sowie als die „helle (verklärte) Seele“ im Himmel.

## 5.

Die Frage um das Verhältnis von Seelenvorstellungen zum Totenglauben bei den permischen und wolga-finnischen Völkern lässt sich kurz zusammengefasst in einer übersichtlichen Form beantworten, die auf die am Anfang unserer Darstellung aufgestellten Fragen über das jenseitige Schicksal der Seele(n) Antwort gibt. Dabei muss jedoch daran erinnert werden, dass eine phänomenologische Schematisierung nie den tatsächlichen Gegebenheiten ganz gerecht werden kann, am mindestens bei Glaubensvorstellungen, deren Morphologie und Sinngehalt in steter Veränderung steht und das Unfassbare dem Menschen in bildhaft-anschaulichen Symbolen und Begriffen vermittelt.

1. Überall dort, wo die Seelenideologie einen mehr oder minder ungestört dualistisch-pluralistischen Charakter aufweist, d.h. wo man den Lebenden einerseits als mit Körperseele(n), andererseits aber mit der Freiseele ausgerüstet vorstellt, von welchen die letztere den Menschen als solchen in seiner totalen persönlichen Identität als ausserkörperliche Erscheinungsform repräsentiert, überlebt die Freiseele als Totenseele (d.h. der Tote selbst), wogegen die Körperseele(n) im Tode in der

---

93) Vgl. PAULSON, *op. cit.*, pp. 367 ff.

Regel vergehen, da sie ja auch im Leben nicht als persönliche Seelenwesen, sondern nur als den Körper belebende funktionelle „Seelen“ in einem eingeschränkten Sinne, d.h. als Lebenskräfte, Potenzen und Prinzipie des physischen und psychischen Lebens im Körper, aufgefasst worden sind. Beispiele einer solchen, mit der dualistisch-pluralistischen Seelenideologie am Lebenden kongruenten Eschatologie haben wir oben bei den Wotjaken und Tscheremissen gefunden.

2. Wo die dualistisch-pluralistische Seelenauffassung dadurch bereits für den Lebenden verändert worden ist, dass eine Körperseele, in der Regel die Lebensseele als „Atemseele“, personhafte Züge angenommen hat, d.h. als ein persönliches Seelenwesen aufgefasst wird, überlebt neben der Freiseele auch sie und geht in irgendwelcher Form und Gestalt in ein jenseitiges Dasein ein, wo sie den Toten als solchen repräsentiert, dessen Identität dadurch gewissermassen in zwei verschiedene Daseinsformen aufgeteilt erscheint: so z.B. bei den Mordwinen, wo die „Schattenseele“ (Freiseele) in der Unterwelt, die „Atemseele“ aber als die „helle (verklärte) Seele“ im Himmel den Verstorbenen gleichzeitig darstellen können.

3. Unter der oben genannten Voraussetzung, dass die ursprünglich dualistisch-pluralistische Seelenideologie bereits beim Lebenden dadurch verändert worden ist, dass eine Körperseele im Leben als sog. sekundäre oder „psychologische“ Freiseele zu fungieren begonnen hat<sup>94</sup>), kann diese sich post mortem mit der genuinen Freiseele zu einer einheitlichen Totenseele vereinen, die den Verstorbenen als solchen im Jenseits vorstellt: so z.B. bei den Syrjänen, wo sich die Lebensseele (*lol, lov*) — im Diesseits als eine sekundäre Freiseele aufgefasste Erscheinungsform des Lebenden — nach dem Tode mit der Schutz- oder Schicksalsseele (Freiseele) *ort* zu einer einheitlich vorgestellten Repräsentation des Toten, der Totenseele oder dem Totengeist, vereint (den man einmal *ort*, ein anderes Mal *lol, lov* genannt hat), oder ihrem ursprünglichen Atemseelencharakter gemäss im Tode gänzlich verschwindet.

4. Bei einheitlichen Seelenvorstellungen für den Lebenden (Seelenmonismus im christlich-kirchlichen Sinne), die sich bei allen oben behrührten Völkern durch den andauernden Einfluss seitens der russisch-

---

94) Zur Phänomenologie dieses Seelenbegriffes s. HULTKRANTZ, *op. cit.*, pp. 241 ff. und PAULSON, *op. cit.*, pp. 267 f.

orthodoxen Kirchenlehre mehr oder minder stark geltend gemacht und zu neuen, synkretischen Vorstellungen auch in der Seelenideologie geführt haben, überlebt die einheitliche, sowohl Freiseelen- wie Körperseelenzüge in sich vereinende Seele des Menschen als einzige postmortale Erscheinungsform des Verstorbenen entweder im himmlischen Paradies oder in der unterirdischen Hölle, wo sie den Toten in seiner totalen Identität repräsentiert. Diese von der kirchlichen Seelenlehre getragene Vorstellung findet sich neben den oben geschilderten eschatologischen Auffassungen in verschiedentlich starkem Grade bei allen permischen und wolga-finnischen Völkern, am auffallendsten jedoch bei den Mordwinen. Man kann hier, wie bei anderen synkretistischen Vorstellungen des Volksglaubens von einer Art „Doppelreligion“ sprechen, die für verschiedene osteuropäische Völker unlängst charakteristisch gewesen ist.<sup>95)</sup>

5. Von den oben behandelten pneumatologischen und eschatologischen Ideologien getrennt muss der Wiedergeburtsglaube mit den variierenden Reinkarnationsvorstellungen behandelt werden. Solche haben wir in unserem Material für die Wotjaken und Mordwinen feststellen können. Bei den Wotjaken konnte es sich entweder um eine Übertragung der Wesenseigenschaften und Fähigkeiten des verstorbenen Angehörigen durch seinen Namen auf ein Kind handeln, das den Namen des Verstorbenen erhielt, womit auch die Eigenschaften und Fähigkeiten des Toten auf ihn überführt wurden. Die Angaben lassen aber auch auf einen vollständigen Reinkarnationsglauben denken, wobei der Name des Ahnen mit diesem identisch wäre und eine Wiedergeburt des Verstorbenen im Kinde sanktionieren würde. — Bei den Mordwinen handelte es sich dagegen nicht um die Verbindung des Namens mit der Seele (Freiseele) bzw. den Wesenseigenschaften, sondern entweder um die Übertragung des Lebens bzw. der Lebenskraft durch die „Atemseele“, die in der Sterbestunde des Menschen in ein Kind oder in den Mutterschoß einer empfangenden Frau übergehen konnte, oder, gemäss der sekundären Personifizierung dieser Seele, um einen persönlichen Wiedergeburtsglauben durch diese „Atemseele“ bzw. die einheitlich aufgefasste Seele schlechthin.

Bei einer vollständigeren Dokumentation durch die Quellen würde

---

95) HAASE, *op. cit.*, p. 337; HARVA, *Finno-Ugric, Siberian*, pp. XX ff.; PAULSON, *Die Religionen der finnischen Völker*, pp. 165 ff.

sich der Wiedergeburtsglaube gewiss auch mehr nuancierter und eingehender darstellen lassen, uns liegt in diesem Zusammenhang aber nicht so sehr daran, wie an dem Nachweis der verschiedenen Möglichkeiten einer Verbindung zwischen Seelenvorstellungen und Totenglauben.

Fragt man nun nach der Gestalt, in welcher die berührten Völker sich den Toten vorgestellt haben, so muss mit der näheren Antwort auf diese Frage abgewartet werden, bis wir a.a.O. auch das Totenritual, den Jenseitsglauben sowie den Ahnenkult im einzelnen dargestellt haben, da gerade aus diesen Glaubensbereichen das Meiste hierzu erhellt werden kann. Aus den oben wiedergegebenen Nachrichten kann kurz nur so viel gesagt werden, dass der Tote in Gestalt der psychologisch-genetisch aus der Freiseelenvorstellung hervorgegangenen Totenseele bzw. dem Totengeist auch die Gestalt des Menschen selbst hat, den diese Seelenwesen ausserkörperlich repräsentieren. Neben dieser allgemeinen und sehr natürlichen Regel kann die Epiphanie der Seele — im Leben wie nach dem Tode — aber auch verschiedene theriomorphe Manifestationen haben, z.B. als Vogel („Seelenvogel“) <sup>96)</sup>, Schmetterling, Fledermaus usw., die z.T. den entsprechenden Vorstellungen über den Gestaltenwechsel der Freiseele oder der (schon persönlich gedachten) Körperseele im Leben entsprechen. Daneben kommt gelegentlich noch die aus der Religionswelt bekannte Lichterscheinung der Seele <sup>97)</sup> vor: bei den Syrjänen kann *ort* zuweilen als eine bläuliche Flamme, *ort-bi* („*ort*-Feuer“) in Erscheinung treten (sowohl die Freiseele bzw. Schutz- oder Schicksalseele des Lebenden wie die Totenseele) <sup>98)</sup>; bei den Mordwinen kann der Geist eines Toten als Feuer umgehen. <sup>99)</sup> Sowohl in Form der theriomorphen Epiphanien wie als Licht oder Feuer bekundet die Seele in verschiedenem Gestaltenwechsel ihre Zugehörigkeit zur übernatürlichen, mit göttlich-heiliger Macht ausgerüsteten Welt des Jenseits, die für den Gläubigen das Diesseitsleben durchdringt und verklärt.

<sup>96)</sup> Zum finnischen Seelenvogelglauben s. M. HAAVIO, *Sielulintu (Kalevalaseuran Vuosikirja* 30, Helsinki 1950).

<sup>97)</sup> Vgl. M. ELIADE, *Signification de la „lumière intérieure“* (*Eranos-Jahrbuch* XXVI, Zürich 1958) mit der dort angeführten Literatur. Speziell zur Lichterscheinung der Seele HULTKRANTZ, *op. cit.*, pp. 260 ff. und PAULSON, *op. cit.*, pp. 285 f.

<sup>98)</sup> HOLMBERG, *Permalainen uskonto*, p. 17.

<sup>99)</sup> HARVA, *Mordvalaisten muinaisusko*, p. 18; id., *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, p. 23.

Dabei muss jedoch mit Nachdruck betont werden, dass die Vorstellung vom Menschen — wie auch von den anderen Wesen (z.B. den Tieren <sup>100</sup>) — in allen ausserkörperlichen Erscheinungsformen und Gestalten im Grunde genommen doch eine einheitliche ist. <sup>101</sup>) Die phänomenologischen Verschiedenheiten der Freiseele und Totenseele bzw. des Totengeistes dürfen uns darüber nicht hinwegtäuschen, dass es sich endlich ja in allen bildhaften und begrifflichen Formen stets um das eine handelt: die Seele im Gegensatz und in Beziehung zum Körper. In einer psychologisch-genetischen Betrachtung gesehen wächst die Vorstellung vom Toten als Totenseele aus der Freiseelenvorstellung hervor. Wenn man dabei die grosse Anzahl der Nachrichten darüber berücksichtigt, wonach die Freiseele in den Volksreligionen als überlebende Seele betrachtet worden ist, wird es auch morphologisch berechtigt sein, die beiden phänomenologisch getrennten Vorstellungen in ein intimes Beziehungsverhältnis zueinander zu stellen. Damit ist aber nicht gesagt, dass eine von den beiden etwa kulturhistorisch älter wäre als die andere. Wenn oben von der Ursprünglichkeit z.B. der dualistisch-pluralistischen Seelenideologie und der damit kongruenten Eschatologie gesprochen wurde, so ist dies immer nur in einem relativen Sinne geschehen, d.h. diese Seelenauffassung liess sich an Hand der Nachrichten und auf Grund der Analyse als älter gegenüber der monistischen nachweisen. Der Glaube an die äusserkörperliche Daseinsform des Lebenden (Freiseelenvorstellung) ist sicher nicht älter oder jünger als derjenige an die Daseinsform des Verstorbenen als Totenseele im Jenseits. Wie Körper und Seele(n) den Menschen im Leben, so repräsentieren Leiche und Totenseele bzw. Totengeist den Verstorbenen in seiner totalen persönlichen Identität: das Wechselspiel zwischen Körper und Seele wiederholt sich im Jenseits, wie sie bereits im Diesseits ein für die existentielle Situation des Menschen und anderer Lebewesen grundlegendes religiöses Phänomen bildet.

100) Auch die Vorstellung von den Pflanzenseelen ist in Nordeurasien belegt, s. z.B. PAULSON, *op. cit.*, pp. 105, 113, 123, 148, 161, 166.

101) Vgl. STRAUBERGS, *Die Epiphanie der Seele*, p. 14.